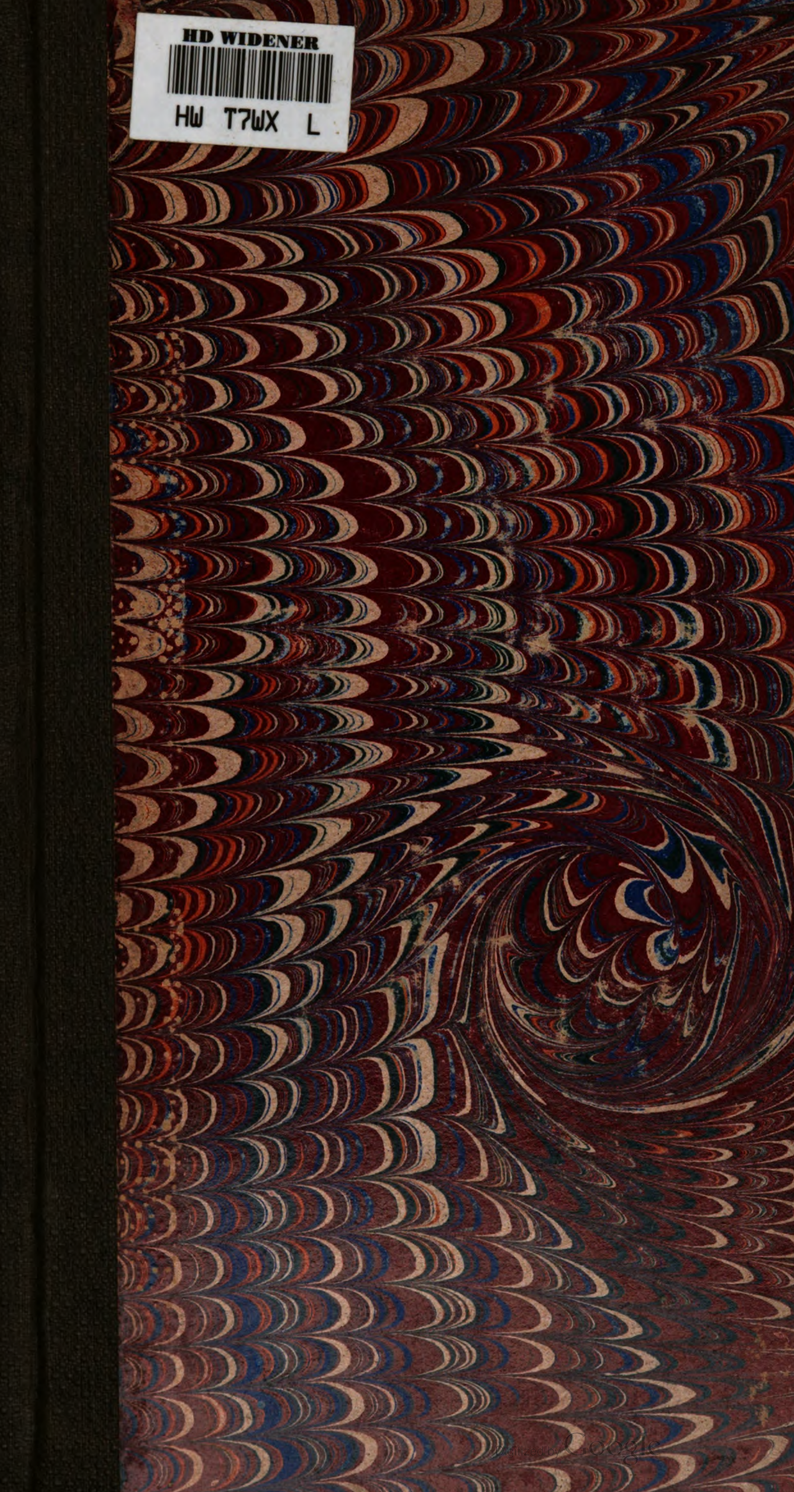
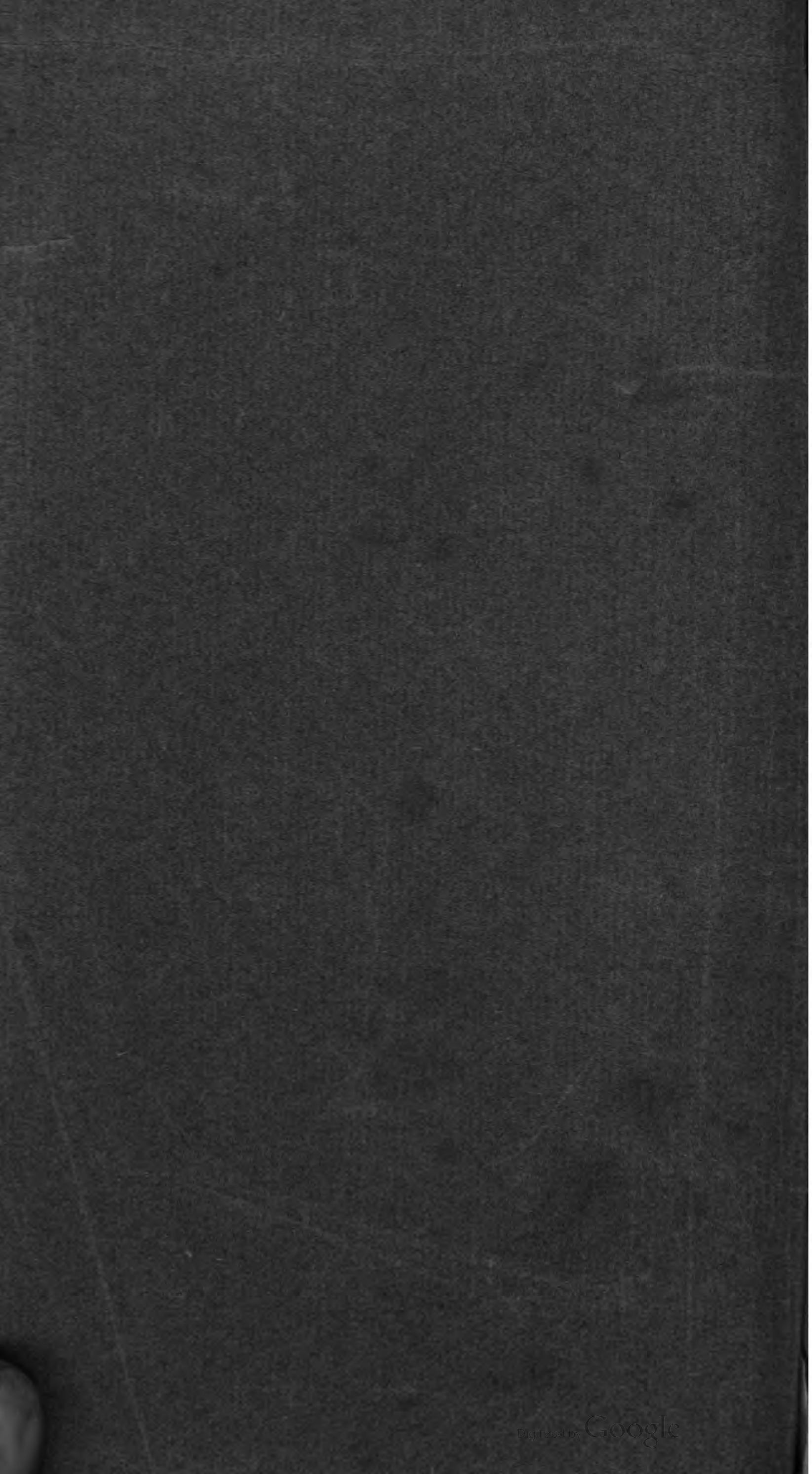




Der Cultus des Genius.

Sendschreiben an Gustav Schwab

von

C. Ullmann.

1839.

Wie oft haben wir uns einst, mein theurer Freund, wenn wir nach den Arbeiten des Tages in einer der freundlichsten Stuben jenes tübinger Stiftes, von dem so vieles nicht bloß theologisch Bedeutende ausgegangen ist, mit Gleichgesinnten zusammensaßen, durch Mittheilung dessen, was uns Sinn und Herz bewegte, erquickt und erheitert! Auch später ist mir dieses Glück der Begegnung mit Dir noch manchmal zu Theil geworden, und so habe ich mich daran gewöhnt, innerlich mit Dir fortzuleben und auch das, was wir nicht persönlich besprechen konnten, im Geiste mit Dir zu theilen und durchzuarbeiten. Doch will das innere Wort bisweilen auch laut werden, und so wirst Du mir wohl erlauben, da eine mündliche Mittheilung für den Augenblick versagt ist, mich dießmal vor dem Publicum an Dich zu wenden. Betrifft es doch eine Sache, die ebenso das allgemeinere Interesse in Anspruch nimmt, wie sie mich in mehrfacher Beziehung veranlaßt, gerade mit Dir

zu verhandeln. Es bewegt mich nämlich schon seit einiger Zeit in Gedanken das, was die Ueberschrift dieser Zeilen bezeichnet, der durch eine vielgehörte Stimme nicht etwa nur vorgeschlagene, sondern als schon vorhanden verkündigte Cultus des Genius. Du weißt, was der berühmte Verfasser des Lebens Jesu darüber gesagt hat in dem Aufsatze „über Vergängliches und Bleibendes im Christenthum," ein Aufsatz, welcher nun auch in Verbindung mit der, besonders in der Zeichnung der Persönlichkeit, ebenso treffenden als liebenswürdigen Schilderung unseres Freundes Kerner in den „zwei friedlichen Blättern" besonders abgedruckt ist. „Der einzige Cultus," heißt es hier, „mag man es nun beklagen oder loben, aber leugnen wird man es nicht können, der einzige Cultus, welcher den Gebildeten dieser Zeit aus dem religiösen Zerfalle der letzten übrig geblieben, ist der Cultus des Genius." Offen und unumwunden wird dieser Cultus ein neuer Paganismus oder Katholicismus genannt, der über das protestantische Deutschland gekommen, denn weil man an der Einen Menschwerdung Gottes nicht genug habe, wolle man nach indischer Weise eine Reihe von Incarnationen haben und so den allein stehenden Jesus wieder mit einem Kranze von Heiligen umgeben, „nur daß diese freilich nicht lauter kirchliche Heilige sind, sondern wie in der Hauskapelle des Kaisers Alexander Severus neben den Standbildern Christi und Abraham's auch das des Orpheus sich befand, so geht die Richtung der Zeit dahin, die Offenbarung Gottes in allen den Geistern zu verehren, welche belebend und schöpferisch auf die Menschheit eingewirkt haben."

Ich brauche es Dir nicht zu sagen, mein Lieber! wir und alle für die Eindrücke der Gegenwart empfänglichen Altersgenossen haben es oft schmerzlich, oft hoffnungsreich empfunden: unsere Zeit ist in der Lösung eines großen Räthsels begriffen, sie ringt einem befriedigenden Neuen entgegen und hat für das, was die Gemüther wieder um-

fassender einigen und dauernd begeistern könnte, wenigstens noch nicht den rechten, zum allgemeinen Bewußtseyn sprechenden, Ausdruck gefunden; sie will etwas Großes und weiß doch nicht bestimmt, was sie will. Wie nun, wenn das Wort „Cultus des Genius" die Lösung des Räthsels enthielte? Man ist freilich, und gewiß mit Recht, von vornherein mißtrauisch gegen einen Cultus, der erdacht und gemacht wird, und solche Culte, wie die der Theophilanthropen und der Saintsimonisten, haben sich auch stets, weil ersonnen, als wurzellos und ephemer erwiesen. Aber der Cultus des Genius, werden seine Bekenner sagen, braucht auch nicht gemacht zu werden, er hat sich schon von selbst gemacht, er ist der einzige, der unseren Gebildeten aus dem großen religiösen Ruin übrig bleibt, er drängt sich uns mit Nothwendigkeit auf, wenn wir unser Gemüth für das Höhere nicht ganz verschließen wollen. Ja dieser Cultus, auch wenn man darin nicht die Morgenröthe einer besseren Zeit, sondern die trübe Abendröthe des Unterganges sehen wollte, ist schon wirklich vorhanden, und Ihr, meine Freunde in Stuttgart, könnte ich fortfahren, habt die erste große Feier desselben begangen. Euer Schillersfest war die offenkundige und nationale Inauguration dieses Cultus, und Du, mein Theurer, dem allgemeinen Zuge der Zeit folgend und hierin, vielleicht ohne es bestimmt zu denken und zu wollen, mit dem Verfasser des Lebens Jesu sympathisirend, standest als würdiger Priester unter dem Standbilde des unsterblichen Dichters, dem die Erstlinge dargebracht wurden. Das Volk, in allen seinen Abstufungen Theil nehmend, bildete die erste freie Gemeinde der neuen Kirche und das alte Schwaben, die Stätte so vieler bedeutsamen Bildungen auf dem Gebiete des Staates und der Kirche, der Wissenschaft und der Poesie, wäre nun auch die Wiege dieses neuen Glaubens geworden. Aber wie? Jenes in dem beßten Theile seiner Söhne so ernste, gemüthvolle, treue, an dem väterlich

Ueberlieferten hängende, vor allen Landen des protestantischen Deutschlands als christlich-kirchlich bekannte Schwaben sollte sich so unversehens und wie mit einem Schlage dem Cultus des Genius zugewendet haben, der von dem, was dort bisher heilig gehalten worden, wenigstens himmelweit verschieden ist? Sehen wir vom ersten Scheine ab, so war es auch allerdings nicht so. Denn hätte man bei den Feiernden Umfrage gehalten, so würde die große Mehrzahl gewiß dagegen protestirt haben, ein Fest des Genius in dem Sinne zu begehen, daß dieser Dienst ein Ersatz für ihre Religion seyn sollte, und Du, mein Freund, würdest gewiß der Erste unter diesen Protestirenden gewesen seyn, ja Du warst es ungefragt, denn am Schlusse deiner schönen, den christlichen Prediger ebenso wenig als den Dichter verleugnenden Rede ist es ja nicht der Genius, dem Du die höchste Ehre gibst, sondern der, von dem der Genius stammt. Aber was wäre doch der Grund eines solchen Protestes gewesen? Etwa dieß, daß, was man allgemein genommen Cultus des Genius nennen kann, gar keine Wahrheit und keine Geltung hätte? Doch, es hat eine Wahrheit, und diese war auch das Recht und die Begeisterung jenes bedeutungsreichen und nationalen Tages, an dem gewiß Unzählige geistig Theil genommen haben, die es äußerlich nicht konnten; aber dieselbe Sache hat auch, sobald wir sie als Surrogat der Religion nehmen, eine Unwahrheit und ein Unrecht, und das war es, warum Ihr Euch verwahrt hättet oder indirect wirklich verwahrt habt. Dieß möchte ich mir und vielleicht auch Andern in der Unterredung mit Dir bestimmter zum Bewußtseyn bringen, hoffend, daß Du, wo Du nicht übereinstimmst, Dich angeregt fühlen werdest, Besseres und besser Gesagtes an die Stelle zu setzen.

Der Cultus des Genius, denke ich — und in diesem Allgemeinen wirst Du mir hoffentlich Beifall geben — hat seine Wahrheit und sein Recht einem Niedrigeren gegen-

über, aber er hat eine Unwahrheit und ein Unrecht einem Höheren gegenüber; er ist schön und löblich als freie Erregung für die höchsten Manifestationen des Menschengeistes, aber er ist verwerflich und verderblich als Stellvertreter für die Anbetung Gottes und für den wahren, lebendigen christlichen Glauben.

Wohl gibt es eine Gesinnung und gewiß eine vielverbreitete, im Gegensatze gegen welche man sich nur recht viel Cultus des Genius wünschen möchte. Einen Dichter braucht man nur mit einem Worte zu erinnern an jenen „Widerstand der stumpfen Welt," den von jeher auch die Beßten und Größesten empfinden mußten, und er wird die Zeit, da eine tiefe, freudige, selbstbewußte Verehrung nicht etwa bloß der Talente und ihrer Virtuositäten, sondern des weit Höheren, des schöpferisch bildenden Genius, allgemein wäre, gewiß als eine schöne begrüßen. Du selbst, mein Freund, bezeichnest in Deiner Rede den Nutzen als das Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen sollen, und wenn wir dazu noch den Genuß, den sinnlichen und den möglichst sinnlich vermittelten geistigen hinzunehmen, so haben wir die Hauptgötzen der Zeit, mit denen verglichen, der Genius wie ein göttliches Wesen und sein Dienst als etwas unendlich Hohes erscheint. Jener rohere oder feinere Bauchdienst, der nur dem Augenblicke lebt, jenes Philisterthum, das sich nur im beschränktesten Kreise seines eigenen Selbst oder des um Weniges erweiterten Ich der lieben Seinigen begnügt und vergnügt, jene Utilitätsgesinnung, der geistige Mehlthau unserer Zeit, welche die Fortschritte der Welt nur nach Spinn- und Säemaschinen, nach Dampfschiffen und Eisenbahnen mißt, ja selbst jene feinere Genußsucht, welche das zur Virtuosität ausgebildete Talent mit Gold und Ehren überhäuft, weil es den Sinnen schmeichelt und die sonst so leere, stockende Zeit verkürzt, diese alle würden schon zu einer Art Religion, zu einer Erhebung über sich

selbst gelangen, wenn ihnen der Cultus des Genius aufginge; sie würden ahnen, daß etwas Höheres in der Welt ist, als was sich essen und messen, zählen und rechnen, durch Auge und Ohr ohne tieferes Denken und Empfinden genießen läßt, das räthselhafte Etwas, das aus unbekannten Tiefen hervorbricht und sich kund gibt, wo es will, der Geist; sie würden, wären sie nur erst zum lebendigeren Bewußtseyn und zur Verwunderung gekommen über die geheimnißvollen Anfänge und Wirkungen des Menschengeistes, eher auch dahin gebracht werden können, eine höchste Schöpferkraft zu ahnen, von der die menschlichen Denker und Erfinder nur ein schwaches Nachbild darstellen und sich zu der Geistersonne zu erheben, von der die Genien nur einzelne, vielfach getrübte Strahlen sind. Im Angesichte dieses, wenn auch noch so verfeinerten Materialismus hat es etwas wahrhaft Erquickendes und Erhebendes, wie es denn auch für sich betrachtet eine großartige Erscheinung ist, wenn man vernimmt, wie in einer stammverwandten Hauptstadt des Nordens der größte Bildner unserer Zeit von der begeisterten Liebe eines ganzen Volkes so herrlich empfangen ward, wie der geliebteste Fürst. Da sieht man, daß auch die gottgeadelten Könige des Geisterreiches noch ihre Geltung haben, und solcher Huldigung des Genius als eines schönen Zeugnisses der höheren geistigen Erregungsfähigkeit der Zeitgenossen können wir uns nur freuen.

Auch der lieblosen Undankbarkeit gegenüber ist der Cultus des Genius etwas Schönes und Wünschenswerthes. Denn freilich gibt es auch Viele, die den Genius zwar in ihrem Geiste zu erkennen fähig sind, in ihrem Herzen aber ihm nicht huldigen. Sie betrachten die ganze Thätigkeit der Geister, die für das Wahre und Schöne wirken, wie ein genußreiches Spiel, wie ein glänzendes Feuerwerk, das vor ihnen und für sie aufgeführt wird, ohne sich zu den dabei handelnden Personen in irgend eine innere Bezie-

hung zu setzen. Die geistigen Productionen sind ihnen wie Blumen, an deren Duft sie sich eine Zeitlang erquikken, ohne daran zu denken, daß sie ihnen von einer lebendigen Hand dargereicht werden. Sie erfreuen sich des Werkes und es kommt ihnen nicht in den Sinn, dem Urheber innerlich zu danken, ihn zu ehren und zu lieben. Und das kann man nicht nur, sondern man soll es auch. Der Genius, nicht bloß in den Schöpfungen, die er aus sich hervorarbeitet, sondern auch in seiner geistigen Persönlichkeit, in dem Mittelpunkte seines eigensten Wesens, verdient eine aufrichtige und innige Huldigung; eine Huldigung, freilich nicht in dem Sinne, daß wir das Genie, gleichsam unbesehen, mit allen sittlichen Schwächen und Fehlern zum Gegenstande einer unbedingten Verehrung machten und so einen Götzendienst großer Männer einführten, der etwas Besseres beeinträchtigt, wohl aber in dem Sinne, daß wir das Höchste des Menschengeistes, in dessen Erscheinung und Thätigkeit sich zugleich eine göttliche Ordnung kund gibt und die belebenden Kräfte zu den edelsten Entwickelungen der Menschheit liegen, hier zugleich als ein persönlich Gewordenes näher an unser Gemüth ziehen und als ein uns gleichartiges, strebendes, kämpfendes, siegreich sich verherrlichendes Einzelwesen mit theilnehmender menschlicher Liebe umfassen. Ist doch auch das, was wir Genie nennen, meist eine so bedenkliche Gabe für ihren Besitzer; wohl sieht sich das Genie leicht und heiter an, aber — die innere und äußere Geschichte der genialen Menschen bezeugt es und der Dichter selbst, dem Ihr ein Denkmal gesetzt, ist davon der sprechendste Beweis — es entfaltet sich innerlich und nach außen fast nie ohne tiefe Kämpfe und Leiden; diejenigen, die „in den heißen Regionen des Ruhmes wandeln," müssen manchen sauren Schweißtropfen vergießen, und fast Jeder, der auf irgend einem Gebiete an der Spitze menschlicher Entwickelung stand, hat den Ueberschuß geistiger Kräfte auf andere Weise

gebüßt und seine Schuld an die menschliche Beschränktheit mit schweren Zinsen abgetragen. Dafür nun, für diese Geistesarbeit, für diese Kämpfe und Leiden, ohne welche die Entwickelung des Eminentesten in der Menschheit nicht abgeht, gebührt den Genien, die es wahrhaft sind, die das höhere Leben unseres Geschlechtes wirklich fördern, unser Dank und zwar unser ganz persönlich gemeinter Dank; gleich dem, welchen wir einem Wohlthäter darbringen. Diese liebende Huldigung ist gewiß etwas viel Sittlicheres, ja, wenn man will, Frömmeres, als die stolze und kalte Objectivität, die den Werkmeister über dem Werke vergißt und einer Unpersönlichkeit sich befleißigt, die nur ein anderer Name für Lieblosigkeit oder Selbstüberhebung ist. Anders als diejenigen, die den Genius nicht ehren, weil sie der eigenen Ehre etwas zu vergeben meinen, die ihn nicht lieben, weil sie sich selbst zu sehr lieben, haben von jeher die trefflichsten Menschen gedacht und empfunden, welche den Hervorragenden unseres Geschlechtes eine persönliche Verehrung und Liebe widmeten und die Stätten ihres Lebens oder ihrer Thaten als geweiht betrachteten; anders auch Ihr, indem Ihr die Statue des großen Dichters, dem dadurch auch persönlich gehuldigt werden sollte, „als ein Wallfahrtsbild für die Liebe und Verehrung der Nationen" aufgestellt habt. In diesem Sinne bist auch Du, mein Freund, gewiß mit dem Cultus des Genius einverstanden und wirst ihn immer mehr ausgebreitet wünschen unter der theilnahmlosen Menge und den stolzen selbstgenugsamen Geistern.

Endlich, mein Freund, wirst Du nicht auch mit mir übereinstimmen, wenn ich sage, der Cultus des Genius habe ein Recht einer gewissen frommen Aengstlichkeit und dogmatischen Beschränktheit gegenüber? Ich weiß, es ist dieß ein bedenklicher Punkt und eine Stelle, wo sich sogleich die Geister scheiden. Aber wir dürfen deßhalb nicht darüber hinweggehen. Es hat sich hier besonders in neue-

rer Zeit ein scharfer, durchgreifender Gegensatz gebildet. Die Einen sagen: das Genie, einzig in seiner Art und schon durch sein seltenes Auftreten als ein Außerordentliches bezeichnet, ist nicht nach dem gemeinen sittlichen Maßstabe zu messen; es hat, wie in den Productionen, so auch im Leben, auf dessen Grunde seine Productionen ruhen, seine eigenen Gesetze und Freiheiten; an seine Schöpfungen sind überall nur die Forderungen des Schönen, in sich Lebendigen und Harmonischen zu stellen, nicht aber die Forderungen des Glaubens und der Moral, welche die Sache auf ein ganz anderes Gebiet verpflanzen und das Urtheil verwirren; das Schöne braucht nur schön zu seyn und als solches ist es auch gut. Die Andern entgegnen: in dem Höchsten und Allgemeinen der Menschheit gibt es keine Ausnahmsgesetze; die ewigen Wahrheiten des Glaubens und die unverbrüchlichen Ordnungen der Sittlichkeit sind, wie die Gesetze des natürlichen Lebens, für Alle vorhanden und haben ihre Geltung ebenso unbedingt für den Genius, wie für den Geringsten, der ein Bild seines Schöpfers an sich trägt; ja die geniale Begabung rechtfertigt so wenig eine Uebertretung jener ewigen Lebensordnungen, daß sie vielmehr eine verstärkte Verpflichtung auferlegt, mit der höheren Kraft auch um so freudiger und erfolgreicher dem Höchsten zu dienen und überall dem Namen die Ehre zu geben, der über alle Namen ist; auch die Werke des Genius können sich diesen Gesetzen nicht entziehen; sie sind seiner wahrhaft würdig nur, wenn sie uns das Göttliche abspiegeln, wenn sie vom Geiste der Frömmigkeit und Sitte, und, insofern das Christenthum die Vollendung der Frömmigkeit und des sittlichen Lebens in sich schließt, wenn sie vom Geiste des Christenthums durchdrungen sind; schön ist nur das, was auch gut und, innerhalb der christlichen Welt, was christlich ist. Diese beiden entgegengesetzten Standpunkte sind nun auch weiter so ausgebildet und in ihrer Beziehung auf das wirkliche

Leben und seine Erscheinungen so angewendet worden, daß sich von dem ersteren aus vielfach eine unsittliche Weichlichkeit genialer oder genial sich dünkender Männer gegen ihr theures Ich, ein frivoler Götzendienst des Genies und ein schöngeisternder Libertinismus erzeugt hat; von dem letzteren aus ein beschränkter moralisirender Rigorismus in Sachen der Kunst und eine, vielleicht oft wohlgemeinte, aber engherzige Verdammungssucht, die sich gegen alle geistige Erscheinungen richtete, welche bestimmter Zeichen und Farben ermangelten. So wenig nun unsere Nation vermöge ihres Ernstes und ihrer sittlichen Ehrenhaftigkeit je im Ganzen und Großen in jene erstere Richtung, und vermöge ihrer geistigen Frische und Regsamkeit, vermöge des, wenn auch innerlichen und tiefen, doch zugleich freien Charakters ihrer Frömmigkeit in die zweite eingehen wird, ebenso wenig werden auch wir, mein theurer Freund, uns je von den Ueberspannungen und Ausartungen beider Richtungen, mögen dieselben in glänzender oder drohender Gestalt sich zeigen, imponiren lassen; aber es wird uns auch nichts hindern, der erkannten Wahrheit unumwunden die Ehre zu geben. Wenn es sich nämlich ganz einfach um die Frage handelt: ist das Genie als solches von den Ordnungen des Glaubens und der Sitte entbunden oder nicht? so wirst auch Du, wie ich überzeugt bin, mit mir diese Frage aufs bestimmteste verneinen. Der Genius in seinem ganzen Thun und Wirken steht ebenso unter den ewigen Gesetzen der Menschheit, wie jeder andere; seine Ehre und sein Beruf besteht nicht darin, diese Gesetze zu übertreten, sondern sie zu manifestiren, sie heller ins Bewußtseyn zu rufen und ihre Wirkung auf Mit- und Nachwelt zu verstärken, „den Sieg der wesentlichen Schönheit im Weltall,“ derjenigen Schönheit, die, von Gott gewollt, dem Wahren und Guten untrennbar verbunden ist, den Sieg des Unvergänglichen, Heiligen herbeiführen zu helfen. Aber dieser an sich wahre, über jeden Zweifel erhabene

Grundsatz ist nicht auf eine zu abstracte, enge und kleinliche Weise anzuwenden, und es ist dabei immer das Zwiefache nicht zu vergessen, einmal, daß wir das, was der unmittelbare Beruf des Genius, besonders des künstlerischen, ist, nicht verwechseln dürfen mit dem, was mittelbar durch seine Leistungen gewirkt wird, sodann, daß wir einen Unterschied anzuerkennen haben zwischen dem, was wir den Geist einer lebendigen und näher christlichen Frömmigkeit nennen können, und einem bestimmten, zeitlich geltenden Systeme der Glaubens- und Sittenlehre. Gewiß bildet ja an und für sich das Schöne zu dem Guten auch nicht im entferntesten einen Gegensatz; es ist immer nur entweder die Unvollkommenheit des endlichen Seyns oder die Schuld der Sünde, überhaupt irgend einer Verkehrtheit, wenn sie geschieden sind, aber in ihrer Wurzel, in dem Göttlichen, sind sie vollkommen eins; Gott kann mit demselben Rechte als die Urschönheit, wie als das Urgute bezeichnet werden; das Heilige ist der Inbegriff des Wahren, Guten und Schönen. Gilt dieß von Gott, dem Urbildlichen, so gilt es auch von der Schöpfung, dem Abbildlichen. Das Vollendet-Sittliche macht immer auch durch seine in reinem Ebenmaße hervortretende Lebenskräftigkeit den Eindruck des Schönen, und die höchste Schönheit wird immer auch das Gepräge des Sittlichen an sich tragen und auf den, der sie im rechten Sinne sich anzueignen weiß, eine sittliche, das heißt eine erhebende, befreiende, reinigende Wirkung hervorbringen. In diesem Sinne ist der Dichter und Künstler, wenn er seiner Idee entspricht, immer zugleich ein Weiser, ein Bildner des höheren, dem Göttlichen zugewendeten Sinnes, ein Erzieher seines Volkes und der Menschheit, aber er ist dieß nicht als unmittelbarer religiöser oder sittlicher Pädagog, in direct beabsichtigender didaktischer Weise, sondern er ist es gleichsam absichtlos durch den reinen Dienst des Schönen und durch die, wenn er diesen Dienst mit hinge-

bendem Geiste übt, ganz von selbst eintretende belebende und begeistigende Wirkung seiner Productionen. Denn indem er in seinen Schöpfungen die Welt des Schönen und Erhabenen abspiegelt, von welchem in seiner Wurzel das Wahre und Gute nicht zu trennen ist, kann es nicht fehlen, daß er auch eine Nachwirkung auf die Frömmigkeit und Sittlichkeit zurückläßt. Er macht die Geister empfänglicher für das Ideale und dadurch auch für das Göttliche und Gute. Hierbei kommt freilich viel darauf an, daß wir jedes Kunstwerk als ein Ganzes und den genialen Geist in seiner Totalität auf uns wirken lassen. Nur aus dieser Ganzheit kann das, was von ihm angestrebt wird, wahrhaft erkannt werden, und Einzelnheiten, die für sich betrachtet vielleicht den Schein der Unsittlichkeit haben, können als dienende Glieder eines höheren Organismus einen durchaus sittlichen Charakter erhalten. Soll das Kunstwerk, z. B. die Tragödie, ein Spiegel und Abbild der Welt, ein zwar verklärendes Abbild, aber doch auch ein Abbild der wirklichen Welt seyn, so muß das Böse, weil es in der Wirklichkeit ist, auch im Kunstwerke vorkommen, aber so wenig das wirkliche Böse das erhabene Kunstwerk der göttlichen Weltordnung verdirbt oder verunreinigt, ebenso wenig kann die in den Gränzen des Schönen gehaltene Abspiegelung desselben ein menschliches Kunstwerk verderben oder verunreinigen, sobald in dem Künstler und in der Gesammtheit seiner Schöpfung jener Geist waltet, der dem Bösen oder Unsittlichen seine rechte Stelle anweist und über dasselbe, nicht in Reflexionen oder erbaulichen Reden, wohl aber in der Entwickelung der Sache selbst das Gericht der ewigen Nemesis ergehen läßt. Dieß freilich werden wir auch von dem künstlerischen Genius fordern müssen: stellt er die Welt dar, so muß er auch ihre höhere Ordnung und ihre unverletzbaren Gesetze darstellen; führt er uns, wie Dante, in die Schluchten der Hölle, so muß er uns auch wieder zur Höhe des Paradie-

ses erheben; schildert er uns die reizende Oberfläche oder den dunklen Abgrund des Bösen, so müssen wir doch auch zugleich durch ihn erkennen oder ahnen lernen, daß das Göttliche und Gute das wahrhaft Seyende, das absolut Geltende ist. Fassen wir nun in diesem Sinne das Ganze einer geistigen Schöpfung, eines Dichter- oder Künstlerwirkens auf, so ist allerdings wieder das Doppelte möglich: entweder es tritt uns darin ein dem Ewigen und Göttlichen, der Welt des Geistes und der Ideen, den ewigen Ordnungen des Rechtes und der Sitte entschieden und freudig zugewendeter Geist, oder ein diesem Allem entfremdeter, vielleicht bewußtvoll widerstrebender entgegen. Im ersten Falle ist uns die Sache leicht gemacht; da können wir unbedenklich dem Genius die innigste Verehrung zollen, wie wir es thun, wenn uns auch sonst ein Strahl des Guten oder Heiligen in der Menschenwelt erquickend in die Seele leuchtet, und da brauchen wir auch nicht erst zu fragen, ob der Dichter und sein Werk ganz zu unserer Dogmatik paßt, ja wir brauchen nicht einmal auf seinen christlichen Glauben ängstlich zu inquiriren; denn, gesetzt er gehörte der vorchristlichen Zeit an, oder er wäre auch, obwohl im Bereiche des Christenthums lebend, doch in das Heiligthum einer lebendigen Erkenntniß des Erlösers, sey es mehr durch seine eigene Schuld oder, wie es meist der Fall ist, mehr durch die Schuld des Zeitalters, nicht eingedrungen, so bildet er doch eine Vorstufe zu dieser Erkenntniß, insofern Alles, was wahrhaft schön ist und wohllautet, Alles, was ein, wenn auch allgemeineres, Zeugniß ablegt, daß der Mensch göttlichen Geschlechtes und in seinem Innersten für das Ewige bestimmt ist, irgendwie auch mit dem Höchsten zusammenhängt und ein Strahl des Lichtes ist, welches der ganzen Menschheit beseligend in Christo aufgegangen. Kein Verständiger wird ja wohl bestreiten, daß wir uns den Sinn offen erhalten müssen auch für dasjenige wahrhaft Schöne und Hohe, was

von dem Standpunkt einer andern Religion aus producirt ist: nicht nur die Psalmen und Hiob dürfen uns nicht fremd werden, auch für Homer und Sophokles müssen wir die volle Empfänglichkeit behalten, denn ungeachtet der Verschiedenheit des Denkens über religiöse und sittliche Dinge müssen wir gewiß auch bei ihnen den ernsten, tiefen, oft in den ahnungsvollsten Worten sich kundgebenden Sinn für das Göttliche anerkennen; und wiewohl die ganze Herrlichkeit der Antike auf einer Anschauung des Göttlichen beruht, die wir glaubend und denkend nicht mehr theilen können, so wäre es doch schlimm, wenn wir das, was hier unmittelbar erscheint, nicht unterscheiden könnten von dem, was eigentlich gemeint und in jenen unvergänglichen Gestalten so unübertrefflich verkörpert ist; es wäre schlimm, wenn wir bei der Schönheit eines Apoll und bei der Erhabenheit eines Jupiter nichts Anderes zu empfinden und zu sagen hätten, als was Papst Hadrian VI. gesagt haben soll, da ihm das vatikanische Museum zum ersten Male gezeigt wurde: „es sind Götzenbilder der Heiden.“ Aber auch innerhalb der christlichen Welt werden uns Darstellungen des Schönen vorkommen, die nicht gerade unmittelbar, wie die Dichtungen Dante's oder Klopstock's, auf das höchste Christliche gerichtet sind und doch als reine Aeußerungen des Menschlichen ihren Werth und ihre Geltung haben. Denn so wenig die Frömmigkeit dem Menschen überhaupt den Blick verschließen darf für die große, freie Gotteswelt, ebenso wenig darf sie ihn dem Künstler, dem Dichter verschließen, der gewissermaßen der gesteigerte, bewußtvollste Mensch ist. Gibt es doch auch eine weltliche Kunst, die an sich so wenig unrein oder unfromm ist, als die unverdorbene Natur, von der sie ein geistiges Bild ist. In der Welt kommt ja auch, abgesehen von dem Bösen, Manches vor, was nicht unmittelbar die Farbe des Glaubens und das Zeichen des Christenthums trägt; nicht Al-

les lehrt, predigt und erzieht; nicht einmal nützlich und brauchbar ist Alles, sondern da gibt es auch bunte Blumen und Schmetterlinge und vieles Andere, was uns nur wie ein heiteres Spiel der Phantasie entgegentritt, was aber doch nicht fehlen durfte, wenn die Welt eine so reiche und vielgegliederte seyn, wenn auch jenes so gesetzlos scheinende, aber doch auch wieder so großartig und gesetzlich wirkende Etwas im Geiste, was wir Phantasie nennen, seine Stelle haben sollte. Hat es Gott nicht verschmäht, diesem Wesen einen Raum zu gönnen in seiner Schöpfung, so lasse man auch dem Genius seine freien Phantasiespiele, die dem oft so farblosen Leben Heiterkeit und Frische geben, die manches Enge erweitern und manches Gedrückte aufrichten; man lasse den Poeten, wenn es seine Eigenthümlichkeit mit sich bringt, auch einmal unbefangen schwärmen und träumen; denn gerade, weil das Leben so ernst ist, bedarf es, um im rechten Rhythmus zu bleiben, auch der leichten Erregungen der phantastischen Launen des Scherzes, des Witzes, des Humors, die, wie Blitze einschlagend, eine magisch-befreiende Kraft ausüben. Alles dieß schließt ja — ich will nur an Hippel, Claudius und Hebel erinnern — das Höchste nicht aus, und die absichtloseste, nach ganz anderer Seite gerichtete Ausströmung des Genius kann dazu dienen, in dem sinnigen Menschen die Ideen und Empfindungen des Göttlichen zu erregen und zu beleben; Alles kann für den, der einmal seine Richtung nach oben genommen, eine Sprosse auf der Leiter zum Höchsten werden; Alles ist gut, was im reineren Sinne schön und lieblich ist. Indeß bei allem diesem wird vorausgesetzt, daß der geniale Geist im Ganzen und Großen den Zug nach dem Ewigen, Wahren und Guten in sich und in der Gesammtheit seines Thuns walten lasse, daß er, wie die Alten es so treffend bezeichneten, ein schönguter sey. Wie aber, wenn der entgegengesetzte Fall eintritt? Wenn er in prometheischem Trotze sich dem

von dem Standpunkt einer andern Religion aus pro-
ducirt ist: nicht nur die Psalmen und Hiob dürfen uns
nicht fremd werden, auch für Homer und Sophokles müs-
sen wir die volle Empfänglichkeit behalten, denn unge-
achtet der Verschiedenheit des Denkens über religiöse und
sittliche Dinge müssen wir gewiß auch bei ihnen den ern-
sten, tiefen, oft in den ahnungsvollsten Worten sich
kundgebenden Sinn für das Göttliche anerkennen; und
wiewohl die ganze Herrlichkeit der Antike auf einer An-
schauung des Göttlichen beruht, die wir glaubend und
denkend nicht mehr theilen können, so wäre es doch schlimm,
wenn wir das, was hier unmittelbar erscheint, nicht un-
terscheiden könnten von dem, was eigentlich gemeint und
in jenen unvergänglichen Gestalten so unübertrefflich ver-
körpert ist; es wäre schlimm, wenn wir bei der Schön-
heit eines Apoll und bei der Erhabenheit eines Jupiter
nichts Anderes zu empfinden und zu sagen hätten, als
was Papst Hadrian VI. gesagt haben soll, da ihm das
vatikanische Museum zum ersten Male gezeigt wurde:
„es sind Götzenbilder der Heiden." Aber auch innerhalb
der christlichen Welt werden uns Darstellungen des
nen vorkommen, die nicht gerade unmittelbar,
Dichtungen Dante's oder Klopstock's, auf das
Christliche gerichtet sind und doch als reine
des Menschlichen ihren Werth und ihre
Denn so wenig die Frömmigkeit dem
den Blick verschließen darf
welt, ebenso wenig darf sie
ter verschließen, der ge
wußtvollste Mensch
Kunst, die an
die unv
In

les lehrt, predigt und erzieht; nicht unmit[illegible] …pflegt, ein zerrisse-
brauchbar ist Alles, sondern da [illegible] …ungsweise eine Pe-
men und Schmetterlinge und [illegible] …tigen wir uns nur
wie ein heiteres Spiel der [illegible] …r ihnen, das Vor-
aber doch nicht fehlen [illegible] … und sich selbst zer-
che und vielgegliederte [illegible] … nur affectiren, den
los schwimmte, aber [illegible] …! ist es unleugbare
gesetzlich wirkende [illegible] …verachtung und des
nennen, seine [illegible] …ungslosigkeit und der
schmäht, diesem [illegible] …riften hindurch, der
Schöpfung, [illegible] Zerstörung, das Elend
Pha[illegible] der Hoffnung, Demuth,
und [illegible] der Frömmigkeit, weiß
ches [illegible] …fen wir auch nicht leug-
es [illegible] …gen, wenn auch oft schmerz-
[illegible] Ringen nach dem Höchsten
das [illegible] …e ganz beschwichtigten Sehn-
[illegible] …drungen; gerade weil es das
[illegible] scheint, weil es ihm so nichtig
[illegible], genügt ihm das Menschenleben
[illegible] …r die Menschen ganz anders lieben
[illegible] …m Haß getrieben; aber wenn dann
[illegible] …enten das Urbewußtseyn des Göttli-
[illegible] …a in seiner Seele hindurchbricht, mit
[illegible] Frische geschieht es nicht und welche
[illegible] …der uns aus! Und selbst sein Ankämpfen
[illegible] erhaltenden Mächte legt ein Zeugniß
[illegible] …r und Geltung ab, denn es veranschau-
[illegible] … ein Genius von dieser Kraft, wiewohl
[illegible] …n doch nicht entziehen kann. Wer wollte
[illegible] …lchen Geist den Stab brechen und dem
[illegible] …n, das sich der Allwissende vorbehalte
[illegible] auch Lamartine in der Ode an Byro…
[illegible] …fflich übersetzt hast, nicht, ob er ihn a…
[illegible] …l oder Dämon anreden soll; schaut do…

Göttlichen und seiner Herrschaft entgegenstellt, wenn die Centripetalkraft, die alle geschaffenen Geister mit geheimnißvollem Zuge über sich selbst hinaus zur ewigen Geistersonne hinzieht, von der Centrifugalkraft der Selbstsucht, der Weltliebe, des Bösen in ihm überwogen wird, wenn der Genius, wie ein gefallenes Kind von höherem Stamme, um so weiter von der Bahn des Lichtes abirret, eine je reichere Kraft und erhabenere Bestimmung ihm ursprünglich geworden ist? Sollen wir ihn auch dann verehren, und schließt etwa der Cultus des Genius das Gute und Böse, wenn es nur ein recht Kräftiges und Herrschendes ist, in buntester Mischung in sich? Ist dieser Cultus, wie er ein geistiger Heroendienst ist, so nach Umständen auch ein Dämonendienst? Nein, verehren können wir gewiß, mein Freund, unter solcher Voraussetzung den Genius nicht, denn wahre Verehrung gebührt nur dem, was im volleren, auch im ethischen Sinne ein Abbild des Göttlichen ist. Aber sollen wir darum sofort ein völlig abschließendes Urtheil über ihn fällen und ihn verdammen? Da wirst auch Du, mein Lieber, mit mir vor gewaltsamen Zufahren warnen und Bescheidenheit empfehlen. Zuerst ist es ja schon schwer zu entscheiden, ob ein Geist wirklich jene Irrbahn eingeschlagen habe. Das Innerste des individuellen Geisteslebens hat immer etwas undurchdringlich Geheimnißvolles und dieß um so mehr, je höher der Geist steht, den wir messen wollen. Je mächtiger aber und urkräftiger ein Geist ist, desto stärker wird auch in der Regel in ihm der unmittelbare Zug zu der höchsten schöpferischen Urkraft seyn. Einmal erwacht, wird gerade in ihm am wenigsten das Bewußtseyn des Ewigen wieder erlöschen. Sucht er sich demselben zu entwinden, klammert er sich mit allen Organen an die Welt, an das Zeitliche fest, concentrirt er sich mit aller Macht in sein eigenes Selbst, dennoch wird es ihn zugleich mit unwiderstehlicher Gewalt zu seinem Urquell hinziehen, und so wird er in sich selbst

gespalten oder, wie man es zu nennen pflegt, ein zerrissener Geist werden. Unsere Zeit ist vorzugsweise eine Periode zerrissener Geister. Vergegenwärtigen wir uns nur hier einmal sogleich den Größesten unter ihnen, das Vorbild aller derer, die wirklich mit Gott und sich selbst zerfallen sind oder solche Zerfallenheit nur affectiren, den weltberühmten Dichter-Lord. Wohl ist es unleugbare ein Geist des Trotzes, der Menschenverachtung und des Zweifels, ein kalter Hauch der Hoffnungslosigkeit und der Vernichtung geht durch seine Schriften hindurch, der Schrecken ist sein Gebiet und die Zerstörung, das Elend der Menschheit seine Weide; von der Hoffnung, Demuth, Hingebung, den Grundelementen der Frömmigkeit, weiß er nicht viel. Aber dennoch dürfen wir auch nicht leugnen, daß er ein Geist ist, im Ringen, wenn auch oft schmerzlichen und selbst krampfhaften Ringen nach dem Höchsten begriffen und von einer nie ganz beschwichtigten Sehnsucht nach demselben durchdrungen; gerade weil es das Ewige nicht zu enthalten scheint, weil es ihm so nichtig und verstoßen vorkommt, genügt ihm das Menschenleben so wenig; gerade weil er die Menschen ganz anders lieben möchte, fühlt er sich zum Haß getrieben; aber wenn dann doch in gewissen Momenten das Urbewußtseyn des Göttlichen und Himmlischen in seiner Seele hindurchbricht, mit welcher Energie und Frische geschieht es nicht und welche Macht übt es nicht über uns aus! Und selbst sein Ankämpfen gegen die höheren erhaltenden Mächte legt ein Zeugniß für deren Wahrheit und Geltung ab, denn es veranschaulicht uns, wie auch ein Genius von dieser Kraft, wiewohl er möchte, sich ihnen doch nicht entziehen kann. Wer wollte nun über einen solchen Geist den Stab brechen und dem Gerichte vorgreifen, das sich der Allwissende vorbehalten hat? Weiß doch auch Lamartine in der Ode an Byron, die Du so vortrefflich übersetzt hast, nicht, ob er ihn als Mensch, als Engel oder Dämon anreden soll; schaut doch

auch der frömmere französische Dichter in den Augen Byron's einen nur abgeirrten und überschatteten Himmelsstrahl, und hofft doch auch er, daß diese hohe Seele einst, sich selbst erkennend und ihres Ursprungs eingedenk, zum Frieden, zum Glauben und zur Liebe zurückkehren werde! Wie dem aber auch sey, mir scheint es immer einen freieren, edleren und frömmeren Sinn zu beurkunden, wenn man das Große und Herrliche, was auch solche Geister uns darbieten, dankbar sich aneignet, das Trübe und Ungöttliche, was jenem beigemischt ist, ausscheidet und die Person selbst dem anheimstellt, der die Bahnen der Geister vollständig überschaut, dem Jeder, auch der Höchste, steht und fällt. Die reine persönliche Verehrung des Genius findet nun freilich hier ihre Gränze; denn wo wir mit Grund zweifeln müssen, ob wir Himmlisches oder Dämonisches vor uns haben, wo der höhere Ton, der hindurchklingt, von so schneidenden Mißtönen unterbrochen wird, da wird man uns einen Cultus, der auch persönliche Hingebung verlangt, nicht zumuthen wollen. Aber es ist allerdings in den genialen Geistern noch etwas, das wir, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, von ihrer Persönlichkeit unterscheiden können: sie repräsentiren uns auch göttlich geordnete Weltkräfte, welche die Bestimmung haben, in das große Triebwerk der Dinge mächtiger einzugreifen und dem Leben neue Impulse zu geben; sie sind „Arbeiter am Baue der Ewigkeiten," von denen zwar keiner ermangelt, Heu und Stoppeln hinzuzubringen, jeder aber auch einen Stein einfügt, der in dem unermeßlichen Tempel seine Stelle behält; sie gehören zu den Potenzen, von denen vorzugsweise gilt, was der Dichter mit den Worten ausdrückt:

Sie sitzen am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirken der Gottheit lebendiges Kleid.

Der Anstoß, der von dem Genius ausgeht, kann vielleicht zunächst nichts weniger als göttlich gemeint seyn;

aber ebenso, wie viele Erfindungen, welche ursprünglich nur dem äußerlichen Leben und seiner Wohlfahrt dienen, doch zuletzt auch irgendwie in den Dienst des Geistes gebracht werden und ihre Stelle finden in der Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden, so müssen auch, wenn ein Gott die Geschichte lenkt — und es ist weder denkbar, daß sie gar nicht, noch, wie man neulich, wohl nur scherzweise, gesagt hat, daß sie vom Teufel gelenkt werde — so müssen auch die Impulse, die vom Genius ausgehen, den Verlauf nehmen, daß zuletzt das Gute dadurch gefördert und das Göttliche verherrlicht werde. In diesem Sinne wird es z. B. auch gut seyn, daß die geistige Zerrissenheit der Zeit ihren poetischen Vertreter, daß der umherschleichende Zweifel seinen offenen wissenschaftlichen Sprecher finde; denn nur dadurch wird beides zum vollen Bewußtseyn gebracht, und, wenn auch Einzelne dadurch zu Schaden kommen, der Grund zu einer tüchtigen und erfolgreichen Ueberwindung im Großen gelegt werden. Sofern nun solche Zwecke erreicht werden, können wir jene großen Kräfte, selbst wenn wir ihre nächste Wirkung nicht zu billigen vermögen, mit der theilnehmenden, ja staunenden Bewunderung, die uns z. B. auch ein Sturm oder ein Gewitter einflößt, betrachten, weil sie doch zuletzt aus göttlicher Quelle stammen und in höchster Instanz zu gottgeordneten Resultaten führen, also richtig verstanden, selbst unbewußt oder widerstrebend, eine göttliche Sendung erfüllen und einem göttlichen Gesetze dienen.

Aber hier ist es denn freilich auch, wo der Cultus des Genius, wenn er sich selbst versteht und sittlicher Art ist, als etwas für sich Unzureichendes nothwendig in ein Höheres übergeht und sich als einen ächten dadurch bewährt, daß er sich in dieses Bessere, unbedingt Gültige auflößt. Will er sich als höchster, allgemein gültiger Standpunkt fixiren, so hat er etwas Unzulängliches, theils wegen der Unbestimmtheit seines Objectes, weil es immer zweifelhaft

bleiben wird, welche Genien Gegenstand der Verehrung und was an ihnen das wahrhaft zu Verehrende sey, theils wegen der Unmöglichkeit, diesen Standpunkt vollständig durchzuführen; denn sobald wir den Genius in tieferem Sinne als eine Manifestation Gottes, als ein göttlich Begründetes und Geordnetes fassen, was eben allein das allgemein Gültige und Verehrungswürdige in allen genialen Erscheinungen wäre, so führt der Cultus des Genius unausbleiblich über sich selbst hinaus zur Anbetung Gottes. Erkennt er sich dagegen selbst als untergeordneten Standpunkt, als Durchgangspunkt zum Besseren an, so hat er gewiß seine Geltung, insofern er etwas unendlich Höheres ist, als die stumpfsinnige Unempfänglichkeit, etwas Edleres, als die herzlose Undankbarkeit, und etwas Freieres, als die nach engem Maßstabe aburtheilende religiöse und dogmatische Beschränktheit, die in der Welt alles einförmig, in der Kunst alles unmittelbar moralisch und erbaulich haben möchte; insofern er endlich, weil er erhebend und befreiend wirkt, das Gemüth auch für die höchsten und vollkommen freimachenden Einwirkungen des Göttlichen vorbereiten kann und wird.

Dieß ist es, mein Theurer, was ich nach der einen Seite hin zu bemerken hätte, und es sollte mich freuen, wenn das Gesagte einigermaßen Deinem Sinn entspräche. Aber es ist nun wohl Zeit, den Blick nach der andern Seite hinzuwenden und die Unwahrheit des neuen Cultus ins Auge zu fassen. Diese Unwahrheit gibt sich kund, sobald sich derselbe an die Stelle der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere setzen will, und zwar aus dem dreifachen Grunde: weil der Cultus nicht Religion, weil der Genius nicht Gott und weil Christus nicht bloß höchster Genius ist. Hier erscheint der Cultus des Genius als das Niedrigere und Unzureichende; denn höher allerdings, als was hier Cultus genannt wird, steht die lebendige Frömmigkeit, friedebringender und sittlich mächtiger

als der Cultus des Genius wirkt die Anbetung Gottes, vollständiger, tiefer und heilsamer eignet sich der christliche Glaube Jesum als welterlösenden Gottessohn an, denn jener Cultus, der ihn wesentlich nur an die Spitze der Genien stellt.

Was hier Cultus genannt wird, sage ich, ist noch nicht Frömmigkeit und könnte diese, wenn sie wirklich so ganz zerfallen wäre, nicht ersetzen. Ist es wohl ohne Grund, daß der scharfsinnige Mann, der dem Cultus des Genius zuerst das Wort geredet hat, die Sache nicht Religion, sondern Cultus nennt? Gewiß ist es nicht ohne Ursache geschehen, und wenn ich nicht ganz irre, liegt dieselbe darin, daß die Formel „Religion oder Anbetung des Genius" das in sich Widersprechende und Unangemessene der Sache sogleich zu Tage gebracht haben würde. Der Ausdruck Cultus hat etwas Zweideutiges und Schwankendes. In seinem Ursprunge: Pflege, Wartung, sorgfältige und ehrerbietige Aufmerksamkeit bedeutend, wird er sowohl auf das Menschliche oder Creatürliche angewendet, welches Gegenstand theilnehmender Hochschätzung und Ehrerbietung ist, als auf das Göttliche, welches zum Objecte eigentlicher Anbetung wird. Auf das Letztere bezogen, bezeichnet er zunächst die äußerliche Bethätigung der Ehrfurcht, der Liebe, des Abhängigkeitsgefühls durch gewisse Handlungen oder durch das ganze Leben, dann aber umfaßt er wohl auch in allgemeinerem Sinne die ganze Gestaltung des religiösen Lebens überhaupt, und so geschieht es denn auch, daß man die Religionen als verschiedene Arten und Formen der Frömmigkeit Culte nennt. Nehmen wir aber die Sache genauer, so ist doch, obwohl beide sich gegenseitig bedingen, ein sehr bestimmter Unterschied zwischen Religion und Cultus: sie verhalten sich einerseits wie Ursprüngliches und Abgeleitetes, Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, andererseits wie Inneres und Aeußeres, Seele und Leib. Gleichwie die Idee sich

eine Gestalt schafft und die Seele sich einen Leib bildet; diese Gestalt aber und dieser Leib nur Leben und Bedeutung haben vermöge des inwohnenden höheren Princips, so wird und muß sich jede bestimmte und lebenskräftige Frömmigkeit eine Form schaffen und diese Form hat ihr Leben und ihre Bedeutung nur durch den in sie ausgegossenen Geist. Wo das Verhältniß ein normales und gesundes ist, wird der Geist der Frömmigkeit einen seiner eigenthümlichen Bestimmtheit völlig entsprechenden Leib des Cultus hervorbringen, der Cultus aber in allen seinen Momenten von diesem Geiste durchdrungen und beseelt seyn, Inneres und Aeußeres, Seele und Leib werden gleichsam in einander aufgehen. Aber dieser ideale Zustand ist mehr ein anzustrebender, als daß er jederzeit verwirklicht würde; im geschichtlichen Verlaufe kommt es vielfach vor, theils daß der Geist der Frömmigkeit nicht kräftig genug ist, sich einen Cultusleib zu bilden, oder, falls er kräftig genug ist, sich, wie das Christenthum, längere Zeit mit der Fülle seiner Innerlichkeit begnügt und an dergleichen gar nicht denkt, theils aber auch, daß der Leib den Geist überwächst oder als eine leere Form stehen bleibt, wenn ihm der Geist schon entschwunden ist. Wo jenes der Fall ist, herrscht in der Religion das Princip der Innerlichkeit vor, wo dieses, das Princip der Aeußerlichkeit; dort liegt das meiste Gewicht auf der Ueberzeugung, dem Glauben, dem sittlichen Geiste, hier auf dem äußerlichen Dienste und der vollständigen Uebung seiner Formen. Unterscheiden wir von diesem Standpunkte aus die Gestaltungen des religiösen Lebens im Großen, so ist es ja wohl keinem Zweifel unterworfen, daß im Heidenthum das Princip der Aeußerlichkeit dominirt, im Christenthum das der Innerlichkeit, innerhalb des Christenthums aber wieder jenes im Katholicismus und dieses im Protestantismus. Deßhalb können wir auch die heidnischen Religionen vorzugsweise als Culte bezeichnen, während die christliche wesentlich Glaube und

geben ist, und ebenso stellt sich der Katholicismus überwiegend als reich ausgebildete Cultusform dar, der Protestantismus aber als Lehre, Ueberzeugung und Gesinnung. Der Ausdruck Cultus bezeichnet also weder das Höchste, noch das Innerlichste in der Religion: höher als der Cultus steht die eigentliche Anbetung, denn einen Cultus können wir auch dem relativ Vollkommenen und Hohen widmen, Anbetung aber nur dem absolut Vollkommenen und Höchsten, weßhalb die katholische Kirche weislich unterscheidet zwischen der Anbetung, die nur Gott gebührt, und dem Dienste, der auch den Heiligen gewidmet werden kann, und eigentlich werthvoll, religiös bedeutsam wird auch der Cultus nur, wenn er vom Geiste der Anbetung durchdrungen, wenn er selbst die äußerlich gewordene Anbetung ist; innerlicher aber als der Cultus ist das, was wir Pietät, Frömmigkeit nennen, denn in diesem liegt zugleich ein Moment der heiligen Scheu, der Gewissenhaftigkeit und des Pflichtgefühls, kurz das Ethische, was dem Cultus an sich betrachtet abgeht. Wenden wir dieß auf den Fragepunkt an, so liegt offenbar in dem Gebrauche des Ausdrucks Cultus etwas Abschwächendes, Depotenzirendes, insofern die Grundelemente der Religion darin nicht bestimmt hervortreten, ja stillschweigend beseitigt sind. Dem Begriffe der Anbetung wird der Begriff der Verehrung untergeschoben, denn auf den Genius angewendet kann ja unter Cultus nicht Anbetung verstanden werden, weil dieß in offenbare Menschenvergötterung übergehen würde; das Moment der Anbetung also, welches den Cultus erst zu dem macht, was er eigentlich ist, welches ihm erst religiöse Bedeutung gibt, fällt weg; gleicherweise kommt in dem Ausdrucke Cultus auch das ethische Moment nicht bestimmt zum Vorschein, welches der Religion eigenthümlich ist, denn alle die ernsten und strengen Dinge, die man Pflicht, Gewissen, Sünde, Schuld, Strafe, Gnade nennt, liegen als sittliche Anforderungen im Cultus und namentlich im

Cultus des Genius keineswegs; er ist eine Erregung und ein Ausdruck des Gefühls, er bleibt wesentlich in der Sphäre des Genusses stehen, und obwohl er belebend und erhebend auf den Geist zurückwirkt, so ist es doch gar wohl denkbar und wird oft vorkommen, daß dabei das Innerste der Gesinnung und Gemüthsrichtung im Wesentlichen bleibt, wie es war.

Nun frägt es sich aber, ob unser Geist sich mit einer solchen ermäßigten, schwächeren Potenz der Religion, welcher der Bestandtheil der Anbetung fehlt, vollkommen und auf die Dauer befriedigen kann? Was ist es doch, das der Trieb, welcher in dem Menschen sich zur Frömmigkeit, zur Religion entwickelt, anstrebt? Etwa nur dieß, daß wir uns ein Hohes, Achtunggebietendes, geistig Imponirendes vergegenwärtigen und an diesem hinaufschauend uns selbst erheben? Nur dieß, daß wir, wie es Goethe in einem seiner späteren schönsten Gedichte ausdrückt, dem Drange folgen, „uns einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben?" Wohl, auch dieß ist Religion, aber es ist nicht die Religion, wie sie ihrem höchsten Begriffe entspricht; diese begnügt sich nicht mit dem Comparative des Höheren und Reineren, ja nicht einmal mit dem Superlative des Höchsten und Reinsten, sondern sie geht über alles Graduelle hinaus zum Absoluten. Unser Wesen, welches sich ungeachtet, der ihm inwohnenden Selbstkraft, doch als ein bedingtes erkennt, als ein solches, welches weder das Daseyn noch die Gesetze und Bestimmungen desselben sich selbst gegeben, sondern beides empfangen hat, verlangt nicht bloß nach dem Höheren, sondern nach dem Unbedingten, der Urquelle alles Seyns und Lebens; unser Geist, der trotz der eigenen und der ihn umgebenden Unvollkommenheit doch den Gedanken des Vollkommenen und den unauslöschlichen Trieb nach demselben in sich trägt, fordert nicht bloß Vollkommneres und Reineres, sondern er findet seine ganze Befrie-

digung nur in dem schlechthin Vollkommenen und Reinen, dem Heiligen, dem vollen Inbegriffe der Wahrheit, Liebe und Schönheit. Eine Zeitlang kann wohl der menschliche Geist auf den niedrigeren Stufen zurückgehalten werden und sich in der Verwirklichung seines religiösen Triebes, wie es in den verschiedenen Formen des Heidenthums geschah, begnügen mit der Verehrung des bedingt Erhabenen und Mächtigen in der Natur oder des bedingt Vollkommenen in der Menschenwelt, und auf diesem Standpunkte wird eben die Religion vorzugsweise Cultus, Natur- und Heroendienst seyn; aber wenn ein solcher Zustand auch Jahrtausende andauern sollte, dennoch kommt endlich die Stunde und gewöhnlich schon durch prophetische Geister vorbereitet, wo die Macht des religiösen Bedürfnisses hindurchbricht zum Bewußtseyn des Höchsten und unvergleichbar Vollkommnen, oder, richtiger ausgedrückt, wo das Göttliche sich dem Menschen in vollerer Lebensgemeinschaft als solches zu erkennen gibt. Und ist das Göttliche erst als dieses schlechthin Vollkommene in das Bewußtseyn des Menschen getreten, dann begnügt er sich nicht mehr mit bloßer Verehrung, sondern im Gefühle der unendlichen Erhabenheit und seligen Majestät Gottes beugt er sich vor ihm in den Staub und betet ihn an. Diese Anbetung, sobald sie eine gemeinsame wird, gibt sich zwar auch eine bestimmte Form und manifestirt sich als Cultus. Aber immer bleibt dabei die Anbetung die Wurzel und das eigentlich Belebende und zeigt sich als etwas weit Höheres und Intensiveres, als das, was wir Verehrung nennen. Sobald aber dieser höchste, intensivste Standpunkt erreicht ist, wird der Geist nicht wieder zurückkehren zu dem niedrigeren, minder intensiven der Verehrung oder eines der Anbetung entbehrenden Cultus; thäte er es aber dennoch, so wäre es nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt, es wäre nicht ein Zeichen der Kraft, sondern der Ermat-

tung. Kann nun aber, wie vor Augen liegt, dem Genius gegenüber nicht Anbetung statt finden, sondern nur Verehrung, und ist daher der Ausdruck Cultus in dieser Verbindung nur im Sinne von anbetungsloser Verehrung zu verstehen, so wäre offenbar der Cultus des Genius eine niedrigere Stufe des religiösen Lebens als die bisherige, ja sie wäre, nachdem die höhere erreicht ist, nicht einmal mehr im vollen Sinne Religion zu nennen. Er stellt sich vielmehr, wie dieß auch von seinem Vertreter offen ausgesprochen wird und wie es in der Natur der Sache liegt, insofern er eine Apotheose des höchsten Menschlichen, ein geistiger, potenzirter Heroendienst ist, als ein erneuerter Paganismus dar; aber wenn das antike Heidenthum, weil es ein natürliches und unbewußtes war, den Charakter einer gewissen Unschuld trägt, so kommt dieß dem, wenn auch beziehungsweise vergeistigten und erhöheten, neuen nicht zu Gute, welches sich mit einer bewußten Absichtlichkeit gegen ein vorhandenes Höhere geltend machen und eine längst überwundene Stufe des religiösen Lebens in neuer Gestalt wiederherstellen will.

Ist auf solche Weise schon der Cultus unfähig, die Stelle der Anbetung zu vertreten, so vermag noch weit weniger der Genius Gott zu ersetzen. Freilich „Genius" ist ein großes Wort; es bezeichnet das Höchste, Urkräftige, Schöpferische des Menschengeistes, seine nach einer bestimmten Seite hin mächtig hervortretende, aber doch in sich harmonische und gesetzmäßige Thätigkeit, vermöge deren er ganz neue Bildungen hervorruft, die, weil sie das Wahre, Schöne oder Gute in bisher nicht gekannter Vollendung darstellen, die Gemüther mit unwiderstehlicher Gewalt ergreifen. Aber so hoch das auch seyn mag, was der Ausdruck „Genius" uns vor die Seele stellt — etwas unvergleichbar Höheres vergegenwärtiget uns das einfache Wörtlein „Gott," und es will nicht scheinen, als ob der Gedanke, den diese wenigen Buch-

staben bezeichnen, obwohl Jahrtausende an ihm sinnen, ausgeschöpft wäre und seine Macht über die Gemüther dergestalt verloren hätte, daß er, wie sie wähnen, seiner erhabenen Stelle entsetzt und ein anderer substituirt werden müßte, wenn sich der Menschengeist zum höchsten Objecte seiner Verehrung erheben will. Noch ist und bleibt der Name „Gott" die höchste Aufgabe des Denkers, ein Hoffnungswort für den Frommen, ein Donnerwort für den Sünder, und übt eine Gewalt aus, die der Name Genius nie erreichen wird. Indeß, sehen wir näher zu, mein Freund, wie sich beide, der Genius und Gott, als Gegenstände der Verehrung zu einander verhalten? Es wird auch Dir nicht entgangen seyn, mein Theurer, daß, wie in dem Worte Cultus, so auch in dem Ausdrucke Genius, wenn beide in der Formel „Cultus des Genius" verknüpft werden, etwas Unbestimmtes und Zweideutiges liegt. Ist unter dem Genius, den wir verehren sollen, zu verstehen jener die Menschheit oder das Individuum nie ganz verlassende gute Geist, der, wie ein inwohnender Schutzengel, vor dem Verderben bewahrt und beim Besseren erhält (in welchem Sinne man spricht von dem Genius der Menschheit oder eines Volkes oder auch eines Mannes und z. B. Erasmus von Melanchthon schreiben konnte: Philippus praeter insignem eruditionem et raram eloquentiam habet gratiam quandam fatalem, quam genio suo debet potius, quam ingenio), oder ist es der Inbegriff der dem Menschengeschlechte verliehenen genialen Kräfte, als ein Ganzes gedacht, oder sind es die einzelnen hervorragenden Träger dieser Kräfte? Und wenn diese: auf welchem Gebiete haben wir dieselben, sofern wir ihnen einen Cultus widmen sollen, zu suchen? Auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft, oder auf denen der Gesetzgebung und Staatenbildung, oder auf dem der Religionsstiftung und Religionserneuerung, oder auf allen Gebieten zusammen, und etwa auch auf dem der abstractesten Wissenschaften, der

Mechanik, ja selbst der Kriegführung? Was an den Genien ist das zu Verehrende, ihre höhere Begabung, oder ihre Persönlichkeit, oder ihre Leistung, oder alles dieses vereinigt? Und wo sind die geistigen Grenzen, welche das Genie vom Talente, so wie die sittlichen Grenzen, welche das zu verehrende Genie von dem nicht zu verehrenden scheiden? — Die weitere Entwickelung der Sache in dem Aufsatze über „Vergängliches und Bleibendes im Christenthum" zeigt freilich, daß es nicht der Genius als Gesammtheit ist, sondern die Gesammtheit der Genien, das heißt der genialen Persönlichkeiten, wohin wir unsere Verehrung richten sollen und an dem Genius wieder weniger die Begabung, als vielmehr die Leistung, vermöge deren es ihm gelingt, die Menschheit von einem auf ihr lastenden geistigen Drucke zu befreien und ihrer höheren Entwickelung durch einen bedeutenden Impuls rascher entgegenzuführen; aber dabei bleiben doch die Gebiete, wo wir die Genien des Cultus vorzugsweise zu suchen haben, und die sittlichen Grenzen, die hierbei nothwendig zu beachten sind, höchst unbestimmt, und jedenfalls scheint ein Cultus, der schon für den Begriff so schwierig, dessen Gegenstand ein so wenig begrenzter und so vielfach abgestufter ist, der so viele Cautelen fordert und so künstlicher Art ist, nicht geeignet, eine religiöse Macht werden zu können. Aber es frägt sich nun hauptsächlich, um in dieser Beziehung das Verhältniß des Genius zu dem bisherigen Gegenstande der Anbetung zu bestimmen, wie der Cultus des Genius eigentlich gemeint sey, ob theistisch oder pantheistisch? Ist er im theistischen Sinne gemeint, d. h. betrachtet er als schöpferischen Grund jener hochbegabten Geister, die wir Genien nennen, einen persönlichen selbstbewußten Urgeist, dann löst er sich ja wohl von selbst, wenn er folgerichtig ist, in die Anbetung dieses Gottes auf. Ist er dagegen pantheistisch gemeint, d. h. betrachtet er als den Grund der genialen Geister nur jenes Allgemeine, was man den

absoluten Geist nennt, der, an sich unpersönlich und unbewußt, nur in den einzelnen Geistern zur Persönlichkeit und zum Selbstbewußtseyn kommt, der seine Wirklichkeit nur in den Individuen hat und ewig in der Menschwerdung begriffen ist, dann erhebt sich die schwierigere Frage, ob wir hier überhaupt auf dem Boden der Wahrheit stehen und ob auf diesem Boden Religion im vollen Sinne des Wortes möglich ist. Meines Bedünkens kann aber der Cultus des Genius nicht anders gemeint seyn, als pantheistisch, denn nur, wo der Gedanke eines überweltlich-persönlichen Gottes aufgegeben ist, kann man sich dazu veranlaßt finden, das Göttliche bloß innerhalb der Welt und hier wieder vorzugsweise auf den leuchtenden Punkten der Geisterwelt zu suchen. Auch hat es in diesem Falle gar nichts Verfängliches, von Pantheismus zu sprechen, da sich der Vertheidiger des Geniencultus in der Vorrede zu den „zwei friedlichen Blättern" auf das Offenste und Bestimmteste zum Systeme der absoluten Immanenz Gottes mit Ausschluß aller und jeder Transscendenz bekennt. Geht aber das göttliche Wesen, welches der absolute Geist ist, vollständig in die Welt auf, so ist zwar Gott auch überall und in jedem Theile der Welt, aber in eminenter Weise wird er doch da seyn, wo am meisten Geist ist, und dieß wären dann die Genien, gleichsam die Glanzpunkte des in der gesammten Welt schlechthin und vollständig gegenwärtigen Göttlichen. Will der Pantheismus fromm seyn und soll seine Frömmigkeit nicht ganz in das Unbestimmte, Allgemeine zerfließen, so daß er sich etwa nur zu einer Verehrung des All, welches ein anderer Name für Gott wäre, bekennte, will er etwas Concretes, Festes haben, so bleibt ihm nach der Vernichtung der Naturreligion nichts übrig, als der Cultus des Geistes, der Dienst des Genius, und so finden wir auch hier nichts Anderes, als eine Consequenz des Pantheismus vollzogen und können dem, der sie vollzo-

gen, nur Dank wissen, daß er die Sache so bestimmt zum Bewußtseyn gebracht und den entsprechenden Ausdruck dafür gefunden hat. Soll ich nun aber hier, mein Freund, mit Dir auf den großen Streitpunkt unserer Zeit, den Gegensatz der pantheistischen und theistischen Denkweise in seinem vollen Umfange eingehen? Dieß würde in den Schranken, die einer solchen Mittheilung gesetzt sind, nicht möglich seyn. Ich weiß auch, Du theilest mit mir die Ueberzeugung, daß der Pantheismus, wiewohl in gewissen Perioden ein gutes Correctiv für die starre, unlebendige Fassung des Theismus, doch die Räthsel des Seyns nicht besser löse und das religiöse Bedürfniß ungleich weniger befriedige, als derjenige Theismus, welcher, wie der christliche, zugleich mit der Transscendenz in rechter Weise die Immanenz Gottes anerkennt. Aber auf eine Seite der Sache, die hier besonders in Betracht kommt, darf ich Dich doch wohl aufmerksam machen. Du selbst sagst in Deiner Rede: „Nichts stimmt uns mehr zur Anbetung des lebendigen Gottes, als die Erscheinung und Verkörperung des Genius auf Erden. Mag noch so Vieles im Gebiete des Werdens der stetigen Entwickelung überlassen bleiben, das Höchste bringt doch der Urgeist außer allen Zeitbedingungen hervor; der unbegreifliche Augenblick schenkt es, aus den Wolken fällt es. Ereignisse können berechnet, können vorhergesagt werden, Geister nicht; keine Weltweisheit besitzt ein Orakel für die Erscheinung der Genien; der unerforschliche Wille des Schöpfers spricht sein plötzliches W e r d e über sie." Auch mir scheint gerade das Auftreten des Genius einen der stärksten Beweise für den Glauben an einen zwar in der Welt lebenden und allgegenwärtig wirkenden, aber zugleich persönlichen, selbstbewußten Gott zu enthalten; aber ich möchte dem von Dir ausgesprochenen Gedanken noch eine etwas andere Wendung geben. Nicht daß ich mich etwa auf die Zeugnisse genialer Geister berufen wollte,

unter denen allerdings gerade die größesten und einflußreichsten einen solchen Gott anerkannt und sich vor ihm gebeugt haben; nein, schon das Daseyn des Genius selbst ist der sprechendste Beweis. Der Genius nämlich ist das, was er ist, vorzugsweise, ja ausschließlich durch jenes geheimnißvolle Etwas, welches Persönlichkeit genannt wird; nicht ein zerfließendes Allgemeines, Kraft oder Geist, sondern ein in sich Lebendiges und eigenthümlich Bestimmtes, ein aus selbständigem Lebensmittelpunkte heraus Thätiges, seiner selbst in jedem Momente Mächtiges, frei und bewußtvoll Wirkendes ist es, was den Namen des Genius trägt. Der Genius haftet nicht etwa bloß an einer Persönlichkeit, sondern er ist selbst eine Persönlichkeit, eine solche nämlich, die durch tiefere Intensität und höhere Selbstmacht nothwendig einen erregenden, begeistigenden, dominirenden Einfluß auf andere minder selbstkräftige, mehr receptive Persönlichkeiten ausübt. Alles wahrhaft belebende Wirken des Genius geht von seiner Persönlichkeit aus und hat in ihr seine Wurzeln. Deßwegen ist es auch, beiläufig gesagt, wenn man einen Mann feiern will, dem wirklich das Prädicat des Genius zukommt, das allein Angemessene, daß man sein Standbild aufstelle, weil dieses uns, so weit es möglich ist, seine Persönlichkeit vergegenwärtigt, während eine Stiftung zu seiner Ehre, wie sie bei einem stiller wirkenden, aber nicht gerade dem Kreise der Genien angehörenden Manne am rechten Orte seyn kann, durchaus unbefriedigend wäre. Ist nun aber jenes Höchste, geheimnißvoll und zauberhaft Wirkende des Genius, seine Persönlichkeit, in ihrer ersten, die ganze spätere Entfaltung in sich schließenden Grundlage nicht etwas von ihm selbst Gesetztes und Gebildetes, sondern stammt es, wie Jeder anerkennen muß, unmittelbar oder mittelbar aus einer höheren Quelle, aus dem Bereiche einer Macht, die auch den Genius und sein Daseyn bedingt: können wir dann wohl denken, daß dieses Höhere, auf welches

das Seyn des Genius zurückgeführt werden muß, ein Unpersönliches — nenne man es Gesetz, Kraft, Geist oder wie man will — sey? Wäre es nicht ein Persönliches, so wäre es auch nicht ein Höheres; denn so weit unsere Erkenntniß geht, steht das Persönliche höher als das Unpersönliche, und wir steigern den Begriff des Vollkommenen nicht dadurch, daß wir es als Unpersönliches denken, sondern nur dadurch, daß wir ihm die reichste, vollste, bewußteste, möglichst erweiterte Persönlichkeit zuerkennen. Und wo läge denn in dem Weltganzen das Personbildende? Auch wieder nur in einem unpersönlichen Allgemeinen? Oder auf einer gar nicht näher zu bezeichnenden Mittelstufe, wo, man weiß nicht wie und warum, das Allgemeine in das Einzelne übergeht? Nein, so gewiß es persönliche Geister und insbesondere Genien gibt, die dieß auf die intensivste Weise sind und eben dadurch ihre höhere Stellung beurkunden, ebenso gewiß muß es auch einen persönlichen Urgeist geben. Der Genius als erhöhte Persönlichkeit leitet uns zur höchsten Persönlichkeit; er ist nur wahrhaft erklärbar aus einem persönlichen Gotte; ohne denselben bleibt er ein Räthsel. Aber noch etwas anderes Entscheidenderes ist hier zu beachten. Du sagst mit Recht: „Ereignisse können berechnet werden, Geister nicht; keine Weltweisheit besitzt ein Orakel für ihre Erscheinung." Allerdings, die menschliche Weisheit muß hier verstummen. Dennoch aber muß es auch in Beziehung auf die Geister eine Berechnung, eine Vorherbestimmung geben; ist ja doch ohne Zweifel gerade auf die mächtigsten Geister in der Weltgeschichte gezählt, so daß sie nicht ausbleiben dürfen, wenn das Ganze seinen gemessenen Gang nehmen soll; offenbart sich ja doch in der Zeitfolge, in der wir die Genien auftreten sehen und in der Verschiedenheit ihrer Begabung, vermöge deren sie sich gegenseitig ergänzen und über alle Gebiete menschlicher Geistesthätigkeit in entsprechendem Gleichmaße ausbreiten, ein durchgreifendes, wunderbares

Gesetz und eine tiefsinnige Ordnung. In diesem Gesetze, einem der merkwürdigsten der Weltordnung, erhabener, wie mir scheint, als das, welches den Lauf der Sterne bestimmt, gibt sich der tiefste, umfassendste, bewußtvollste Verstand kund, ein Verstand, der sein Maaß nur findet an der Macht, womit jenes Gesetz in der Weltgeschichte verwirklicht wird. Können wir nun vernünftiger Weise denken, eine solche Ordnung habe sich nur von selbst gebildet, ein solches Gesetz habe sich selbst gegeben, oder werden wir nicht vielmehr unabweislich auf einen Ordner und Gesetzgeber hingeführt, der, wie die Morgensterne, so auch die Geister ruft und beiden ihre Bahn zumißt, jenen die feste, unwandelbare, diesen die freie, aus eigener Selbstbewegung sich bildende? Dieser unendliche Verstand ist dann freilich ein der Welt nach ihren beiden Seiten, Natur und Geist, inwohnender, sie von innen heraus bewegender und belebender, und kein lebendig Glaubender und Denkender wird sich jetzt einen Gott vorstellen, der für sich schlechthin außer der Welt dieselbe nur von außen stieße und von Zeit zu Zeit in die stockende Maschine bessernd oder beschleunigend eingriffe, aber Gott in der Welt denken und ihn n u r in der Welt denken ist zweierlei; vielmehr, wie der Genius zwar in seinen Werken, aber doch auch wieder von ihnen, die er aus sich hervorgebracht hat, beziehungsweise unabhängig und in seiner Persönlichkeit über dieselben erhaben ist, so ist Gott allerdings, und zwar auf eine unendlich lebensvollere, innigere Weise, auch in der Welt, aber er geht darum nicht seinem ganzen Wesen nach in dieselbe auf; sie bleibt seine freie Schöpfung, und er aus dem eigensten Lebenscentrum heraus sich bestimmend und bewegend, in seiner Persönlichkeit selbständig und über die Welt erhaben.

Sind wir nun aber erst vom Genius und zum Theil an seiner Hand zu dem lebendigen Gott aufgestiegen, dann werden wir von der Anbetung Gottes nicht wieder zum Cultus des Genius zurückkehren wollen. Der Genius kann

uns nichts geben, was uns Gott nicht durch ihn gäbe, wohl aber gibt uns Gott unendlich Vieles, was uns der Genius nicht zu geben vermag. Man schreibt dem Genius Schöpferkraft zu und nennt ihn göttlich. Wohl, er hat wenigstens Bildungskraft und etwas Gottverwandtes; aber wenn von eigentlicher Schöpferkraft die Rede ist, so scheitert diejenige, welche dem Genius zukommt, wie die eines jeden Menschen, an einem Grashalm, an einem Sandkorn, während die wahre Schöpferkraft mühelos Welten ausstreut; und seine Göttlichkeit ist auch nur ein reicheres Maaß dessen, was allen Sterblichen einwohnt. Immer ist auch der Genius nur eine partielle Ausstrahlung des Göttlichen, die ganze Fülle aber wohnt in Gott selbst. Die vollkräftige Frömmigkeit wird sich daher immer zu diesem Ganzen, Ungetheilten erheben; denn nur hier kommt ihr auch ganz und vollständig entgegen, wessen sie bedarf und was ihr der Genius nicht gewähren kann: eine alles umfassende, nie wankende Allmacht, die über Allem waltet, eine unantastbare Heiligkeit, die für alles Maaß und Urbild ist, eine unendliche, weisheitvolle Liebe, der man sich unbedingt hingeben kann. Nur Gott gegenüber kann sich der Mensch in jedem Momente dergestalt abhängig fühlen, daß dieses Gefühl der Abhängigkeit zugleich die freieste Erhebung, der sicherste Haltpunkt in allen Leiden und Kämpfen des Lebens ist. Nur Gott als die schaffende, erlösende, heiligende Liebe ist der absolut würdige Gegenstand der Frömmigkeit, nicht aber der Genius, welcher eigentlich schaffend gar nicht, erlösend und heiligend aber nur in sehr bedingter Weise ist. Wäre die Religion bloß ein schönes, heiteres Geistesspiel, wäre sie nur eine Poesie des Lebens, dann möchte man sich allenfalls dem Genius hingeben; aber sie ist auch für den tiefsten und bittersten Ernst, für die oft so trockene Prosa des Lebens; sie ist auch für die Mühseligen und Beladenen. Wenn der Mensch alles Menschliche dahin schwinden sieht, wenn

seine besten Hoffnungen fehlschlagen und Alles unter ihm zusammenbricht, wenn er sich sittlich unzulänglich, befleckt oder schuldbeladen fühlt, wenn er am Sterbebette der Theuersten knieet, wenn ihm selbst die letzte Stunde naht, wahrlich dann genügt es nicht, den Blick auf den Genius zu richten, dann bedarf das zerschlagene oder brechende Herz eines anderen Trösters; dann hilft nur der Name, der stets der Hort aller Frommen war und unausgesprochen auch von denen gemeint wurde, die ihn nicht kannten, der Name des lebendigen Gottes, das Bewußtseyn seiner heiligen Nähe und seiner allaushelfenden Liebe. Und dieses Bewußtseyn wirkt nicht bloß beruhigend und befriedigend, es wirkt auch sittlich ganz anders, als der Hinblick auf den Genius. Der Genius spricht zu unserem Geiste, Gott aber spricht zu unserem Gewissen; der Genius erhebt uns, Gott aber demüthiget, straft und heiliget uns; er versöhnt uns mit sich und mit uns selber; er gewährt uns im Bewußtseyn der Lebensgemeinschaft mit ihm Vergebung der Sünde, Erkenntniß seines allein guten Willens, Freudigkeit, denselben zu üben, reinigende und heiligende Kräfte aller Art; nur das Lebensverhältniß zu ihm, und nicht zu irgend etwas Weltlichem und Creatürlichem, und wenn es das Höchste und Geistigste wäre, hat jene ethische Kraft und Bedeutung, welche der wahren Frömmigkeit zukommen muß, die zwar nicht bloß Sittlichkeit ist, sondern eines eigenen Lebensprincips sich erfreut, aber doch mit der Sittlichkeit stets in untrennbarer organischer Verbindung steht. Mit einem Worte: der Genius kann uns Gott nicht ersetzen, sondern er findet selbst seinen erhabensten Beruf nur darin, daß er das wahrhaft Göttliche uns manifestirt, daß er das göttliche Walten uns gewiß macht, daß er uns in lebensvollere Beziehung zu dem Urgenius bringt.

Darf ich Dich wohl, mein Freund, noch einen Augenblick bei dem bisher Besprochenen festhalten, um eine weitere Bemerkung daraus abzuleiten? Wenn nämlich der

Cultus nicht die Anbetung, der Genius Gott nicht ersetzen kann, so gilt das Nämliche auch von beiden zusammen genommen: der Cultus des Genius ist nicht im Stande, die Anbetung Gottes, die wahre Religion zu vertreten. Wir können den Unterschied von beiden in ein einziges Wort zusammenfassen: es fehlt dem Cultus des Genius das Umfassende, die Totalität, die der Religion zukommen muß und der christlichen wirklich zukommt. Im Einzelnen aber stellt sich dieß in folgenden Punkten heraus. Betrachten wir zunächst das Individuum für sich, so ist die lebendige Frömmigkeit ganze, volle, unbedingte Hingebung; sie kennt, wenn sie ihrer Idee entspricht, keinen Rückhalt, keine Limitation, sie ergibt sich vollständig in den göttlichen Willen, sie wirft sich der göttlichen Liebe, nur bei ihr das Heil suchend, mit schwankenlosem Vertrauen in die Arme; diese erhabene Rückhaltlosigkeit kann dem Cultus des Genius nie eigen seyn, denn dem Genius gegenüber, auch dem höchsten, behält der Mensch das Bewußtseyn, daß er es mit Seinesgleichen, mit Unvollkommenem und Sündhaftem zu thun habe, seine Verehrung ist eine mannichfaltig abgestufte, bedingte, beschränkte, die volle Resignation des Glaubens kann hier nicht eintreten; von dem Cultus des Genius kann man sagen, daß ihn der Mensch bildet und hat, von der Religion, daß sie den Menschen hat und bildet; jener, als ein Product des menschlichen Geistes, steht unter demselben, diese, als etwas Gottbegründetes, steht über dem menschlichen Geiste und kann eine unbedingte Herrschaft über ihn ansprechen und üben. Neben dieser intensiven Ganzheit besitzt die Religion auch eine extensive: sie umfaßt und beherrscht den ganzen Menschen, und zwar in zwiefacher Beziehung: sie durchdringt sowohl das ganze geistige Daseyn in dem einzelnen Momente, als auch alle Momente des geistigen Daseyns im gesammten Lebensverlaufe. Die Religion wendet sich gleichmäßig an das Denken des Menschen, wie an sein Herz und sein Gewissen, sie ist theore-

tisch, ästhetisch und ethisch in untrennbarer Einheit; dieß gilt vom Cultus des Genius nicht: ästhetisch in seinem Ursprung, theoretisch in seiner bewußteren Entwickelung, fehlt ihm die volle Macht des Ethischen, und wirkt er etwa auch sittlich erregend, so thut er es auf eine so mittelbare und leise Art, daß dieser Einfluß mit den gewaltigen Erschütterungen und umgestaltenden Wirkungen, die von dem lebendigen Gottesglauben ausgehen, nicht in Vergleich kommt. Nicht minder breitet sich die Religion, wo sie gesund ist, über alle Momente und Zustände des Lebens aus. Da ist nichts so gering, was von ihr nicht geweiht und verklärt werden, nichts so aufstrebend und hochfliegend, was von ihr nicht das rechte Maaß erhalten könnte; da sind es nicht bloß die Zustände der geistigen Erregung und Erhebung, sondern auch die der Niedergeschlagenheit und des tiefsten Schmerzes, in welche das Bewußtseyn Gottes beruhigend, friedebringend und heiligend hereintritt. Der Cultus des Genius aber, denken wir ihn an der Stelle der Religion, kann das Leben nicht ausfüllen; selbst ein Product besonderer geistiger Erregung und poetischen Schwunges, wird er sich immer in den Grenzen erhöhter Lebensmomente halten und dann einer Prosa Platz machen, welche die Entleerung von dem wahrhaft Göttlichen um so schmerzlicher empfinden läßt. Die Religion ist einfache, gesunde Nahrung, Brod des geistigen Lebens, allezeit genießbar und heilsam; der Cultus des Genius ein feines, pikantes Naschwerk, wohlschmeckend zu gewissen Zeiten, aber, wenn die Seele nach dem Höchsten verlangt, der nachhaltigen Nahrungskraft entbehrend. Blicken wir aber vom Individuum ab auf die Gemeinschaft der Menschen, so tritt uns vollends recht augenfällig entgegen, wie jener Vorzug des Allumfassenden nur der Religion zukommt, dem Cultus des Genius aber abgeht. Die Religion schon auf ihren niedern Stufen hat etwas Gemeinschaftbildendes, Geister und Seelen Einigendes, sie geht nur durch Verfall in die Scheidung

des Esoterischen und Exoterischen über; auf der Stufe der Vollendung aber, als absolute Religion, muß sie nothwendig etwas Allumfassendes haben und dem menschlichen Geiste auf allen Bildungsstufen genügen. Wie sie Gottheit und Menschheit, Himmel und Erde verknüpft, so ist sie ein Band der Brudergemeinschaft für Alle und stellt den Geringsten, wie den Höchsten und Genialsten, auch bei verschiedenem Maße der Erkenntniß, in ein wesentlich gleiches Verhältniß zum Göttlichen. Aber dieser Cultus des Genius, für wen ist er? Sein Vertreter selbst sagt: „für die Gebildeten unserer Zeit." Er ist die Religion der Gebildeten. Also sind natürlich zunächst schon die Ungebildeten ausgeschlossen, und freilich die Geringen im *Volke*, die kaum lesen können, die von den Thaten der großen Männer nur Weniges, von den geistigen Schöpfungen der Genien gar nichts erfahren, werden von selbst zurückbleiben. Aber wer sind die Gebildeten? Etwa die, welche Bücher lesen und sich selbst für gebildet halten? Unter diesen sind wieder Unzählige, die für das Eigenthümliche des Genius keine Empfänglichkeit und für den Aufschwung, den der Cultus desselben fordert, keine Anlage haben. Sie werden also auch ausgeschieden werden müssen. Und endlich die genialen Geister selbst, was bleibt ihnen für eine Religion? Wir übrigen Sterblichen, die nicht genial, aber doch gebildet und erregbar sind, verehrten den Genius; aber der Genius? Soll der sich selbst verehren, oder hat er gar keine Religion? — So würde die Religion, die ein Band für Alle seyn sollte, als Cultus des Genius, ein Grund der tiefsten Spaltung werden; sie würde sich von den äußersten Spitzen und Schichten der Menschheit zurückziehen auf ein schwer zu bestimmendes Mittlere; die wenigen Genien wären über die Religion hinaus, die ungeheuere Masse der Ungebildeten oder Unerregbaren wäre unter der Linie der Religion; jene würden vielleicht schwanken zwischen der Verehrung ihrer selbst, des sogenannten

Gottes in ihrer Brust und des Genius in der Gesammtheit seiner Manifestationen; diese, vom Genius nichts wissend und außer Stand, ihn zu verehren, wären der Religion baar und ledig und würden ins Bodenlose versinken; sie würden, während ihnen vielleicht das Brod der leiblichen Nahrung fehlt, auch noch das Brod der geistlichen entbehren. Wahrlich ein Zustand des geistigen Lebens, den wir der Menschheit nicht wünschen werden, mein Freund, eine aristokratische Scheidung der schlimmsten Art, die am Ende zur Auflösung aller Religion und, während darin ein Ersatz für den Verfall der Religion wenigstens unter den Gebildeten gefunden werden soll, zum Ruine der Gebildeten, wie der Ungebildeten führen würde.

Noch bleibt mir übrig, mein theurer Freund, ein Wort über den letzten und hier vielleicht wichtigsten Punkt zu sagen, über den Satz: Jesus ist nicht bloß höchster Genius und der christliche Glaube faßt ihn richtiger und verehrt ihn entsprechender als welterlösenden Gottessohn, denn jener Cultus, der ihn wesentlich nur an die Spitze der Genien stellt. Zuerst aber laß uns zusehen, in welchem Sinn es geschieht, wenn auch auf Christum der Cultus des Genius angewendet wird; denn wir wollen doch wohl nie zu denen gezählt werden, welche schlagen, ehe sie gehört haben. Die Meinung ist diese. Indem Christus den Genien zugeordnet wird wegen der Stärke und Harmonie seiner Geisteskräfte und der nie getrübten Spiegelklarheit seiner Seele, wegen des rastlosen aufopfernden Wirkens für eine große Idee, wegen der unvergleichlichen geistigen Macht, die er ausübte, und wegen der unübersehbaren Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, so sollen ihm hiermit die Prädicate des Gottessohnes und des Erlösers nicht entzogen, sie sollen nur in einem erweiterten Sinn auf ihn bezogen werden; Gottessöhne sind die heiligerleuchteten Männer überhaupt, auch die des Judenthums, wie David und Salomo, ja des Heidenthums, wie Homer

und Sokrates, mit denen Christus, der es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich zu seyn, ohne etwas zu verlieren, neidlos seine Würde theilen kann; Erlöser sind Alle, denen je gelungen ist oder gelingt, eine Aufgabe zu lösen, an der Vor- und Mitwelt sich vergeblich zerarbeitet hatten, Alle, welche die Menschheit von dem Drucke eines Räthsels, einer Unzulänglichkeit befreien; in diesem Sinne haben auch Sokrates, Phidias, Alexander, Copernicus erlösend gewirkt. Auch in dieser Erweiterung bleibt es immer, sagt man, noch ein höchst würdiger Begriff, unter den Christus gestellt wird. Zugleich aber ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Grad der Theilnahme an diesem Begriffe nicht bei allen Genien ein gleich großer ist. Das erlösende Wirken ist ein um so höheres, je bedeutungsreicher und umfassender die Aufgabe ist, die gelöst wird. Höher als die Verbesserer stehen die Erfinder, höher als die Erfinder auf den Gebieten des äußeren Lebens die Umbildner in Kunst und Wissenschaft, höher als die, welche einzelne Seiten des geistigen Lebens fördern, die, welche das ganze Leben in seiner höchsten Beziehung, im Verhältnisse zum Göttlichen fortbilden. So tritt im Chore der Genien der Religionsstifter voran, und sofern das Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt ist, gebühren seinem Stifter die Erstlinge der Verehrung, die wir dem Genius widmen. Christus wäre also der Erste — aber doch immer unter Gleichen? und in eine Reihe gestellt mit Männern, deren Wesen so manchen dunkeln Fleck zeigt? Hier wird nun weiter mit Schleiermacher unterschieden zwischen Genien, die den Drang objectiver Darstellung in Werken der Kunst und Wissenschaft, in Thaten des Krieges und Friedens haben, und solchen, die, in sich selbst verbleibend, ihr Inneres in sich einstimmig zu machen, sich selbst als ein geistiges, sittliches Kunstwerk auszubilden suchen, deren Beruf wesentlich Selbstdarstellung ist. Die letzteren sind nicht nur die harmonischer begabten und entwickelten, die reineren und liebenswür-

digeren, sondern auch die höheren; denn des Menschen größtes Kunstwerk ist der Mensch. Ein Genius solcher Art war Sokrates, der, ohne in einem Fache Virtuos zu seyn, größer als Lebenskünstler war, denn alle, deren objective Leistungen die Bewunderung der Welt sind. Wie nun solche innerliche Naturen in der Regel durch Frömmigkeit hervorragen, so gehören auch die Heroen der Frömmigkeit, die Religionsstifter, vorzugsweise dieser Classe an. Im vollsten und höchsten Sinne ist dieß bei Christus der Fall. So groß er auch in einzelnen Theilen des Wirkens nach außen hin seyn mochte, nicht darauf beruhte seine Größe, sondern einzig auf dem innern Verhältnisse seines Gemüthes zu Gott, vermöge dessen er sprechen konnte: der Sohn thut nichts von ihm selber, sondern nur, was ihm der Vater zeigt; ich und der Vater sind eins; Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und Niemand kann zum Vater kommen, als durch den Sohn. In diesem innern Leben der Liebe war für ihn volle Genüge; der einzige Trieb nach außen, der natürlich daraus hervorging, war der, sein inneres Leben zum Leben der Menschheit zu erweitern. Nicht also nur dem Grade nach steht Christus höher, sondern er gehört einer andern Art an, als diejenigen Genien, welche die Weltgeschichte als Bildner in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche preist. Ist er nun aber auch auf dem Gebiete des innern Lebens die höchste Erscheinung, die wir kennen, bleibt nicht doch für die Zukunft die Möglichkeit, daß einer über ihn hinausgehe? Hier ist indeß wieder die Eigenthümlichkeit des religiösen Gebietes zu berücksichtigen. Allerdings auf andern Gebieten des Lebens pflegt es zu geschehen, daß der gleichbegabte Spätere den Früheren übertrifft, weil er über eine reichere Errungenschaft der Menschheit zu gebieten hat; ja es läßt sich auf den Gebieten z. B. der Kunst und Wissenschaft nicht einmal mit Bestimmtheit angeben, was in ihnen das erreichbar Höchste seyn würde. In der Re-

ligion dagegen kann ein Punkt bezeichnet werden, über den hinaus eine weitere Entwickelung nicht denkbar ist: es ist „diejenige Einheit des menschlichen Selbstbewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, vermöge welcher das erstere in allen seinen Bewegungen sich rein von dem letzteren bestimmt und dieses Bestimmtwerden durch das Göttliche zugleich als seine eigenste Selbstbestimmung weiß und empfindet." Ist in Jesu diese Einheit gewesen, hat er sie durch Wort und Leben bethätigt, so ist durch ihn auf dem religiösen Gebiete das Höchste erreicht, über welches, so sehr sie auf andern Gebieten fortschreiten mag, keine Zukunft hinausgehen kann. Indeß könnte ja doch ein Spätergeborener das Gleiche in sich hervorbringen und so sich wenigstens subjectiv Christo an die Seite stellen? Allein wenn man hier auch nicht in Anschlag bringen will, daß der Spätere, der eine solche Höhe erstiege, es immer durch Handreichung des zuerst dahin Emporgeklommenen thun würde, so ist doch zu berücksichtigen, daß, wo ein solches Bewußtseyn zuerst hervorbricht, wie das der wesentlichen Einheit des wahrhaft Menschlichen mit dem Göttlichen, es auch die größte Intensität zu haben pflegt, wie es denn auch in Christo eine Alles durchdringende und das Leben bis zum Verschwinden jeder bemerkbaren Trübung verklärende Macht hatte. Darum, so wenig die Menschheit je ohne Religion seyn wird, so wenig wird sie je ohne Christum seyn; denn Religion haben wollen ohne Christum wäre ebenso widersinnig, als Poesie haben wollen ohne Bezugnahme auf die größten Dichter. Und dieser Christus soll nicht ein mythischer, sondern ein historischer, nicht ein bloßes Symbol, sondern ein Individuum seyn, das Historische an ihm aber der Inbegriff desjenigen in seinem Leben, Lehren und Dulden, worin sich seine religiöse Vollendung, das wahrhaft Unvergängliche im Christenthume, darstellt.

Dieß, mein Freund, ist der Sinn, in welchem der Cultus des Genius auch bei Christo seine Anwendung finden soll. Unleugbar ist die Entwickelung nicht bloß fein und scharfsinnig, sie weiset auch Christo im Vergleiche mit dem, was manche andere Systeme von ihm aussagen, eine nicht unwürdige Stelle an, indem sie ihn an die Spitze der Menschheit stellt und alle Vollendung des religiösen Lebens irgendwie durch ihn vermittelt seyn läßt. Ja, wir wollen auch nach andern Beziehungen das Erfreuliche in dieser Darstellung nicht verkennen. Sie geht mit Recht darauf aus, die religiöse Verehrung aus dem Bereiche des bloß Abstracten, dem beliebten Terrain des gewöhnlichen Rationalismus, auf das Gebiet der Wirklichkeit, des Lebens, der Geschichte zurückzurufen; sie will Gott nicht bloß an und für sich als jenseitigen und verborgenen, sondern als den in der Menschheit und ihrer Entwickelung hervortretenden, in der concreten Manifestation seines Wesens anschauen und verherrlichen; sie leugnet auch nicht, daß die höchste Offenbarung dieses immanenten göttlichen Wesens in Christo gegeben sey; sie dringt mit Entschiedenheit und gutem Grunde darauf, daß das Bedeutsamste in der Erscheinung Christi, der Lebenspunkt von allem dem, was er gewirkt, nicht dieser oder jener einzelne Theil seiner Thätigkeit, sondern seine ungetheilte Persönlichkeit, das durch ihn in höchster Vollendung verwirklichte religiöse und sittliche Leben und daß demgemäß die Aufgabe des Christenthums nicht etwa beschränkter Weise in der Fortpflanzung der Lehre Jesu, sondern tiefer und umfassender in der lebendigen Forterzeugung seines Geistes, in der Erweiterung seines Lebens zum Leben der Menschheit zu suchen sey; auch faßt sie, indem sie Christum unter die Kategorie des Genius stellt, seine Persönlichkeit höher auf, als derjenige geschichtliche Pragmatismus, welcher in Christo und seinem Thun Alles auf berechnende Reflexion und überlegsame Planmäßigkeit zurückführt, ohne für jene schöpferischen

Eingebungen und unmittelbaren Entladungen des Geistes, die den Genius charakterisiren, Raum zu lassen. Aber dieser erfreulichen Seiten ungeachtet ist doch das, was der Cultus des Genius Christo einräumt, nicht genügend, ja es liegt darin, wohl erwogen, ein innerer Widerspruch; denn gerade, wenn wir Christum als Genius und zwar als höchsten Genius der höchsten Lebensstufe anerkennen, können wir nicht dabei stehen bleiben, ihn als bloßen Genius anzuerkennen, sondern müssen weiter gehen, weil er, wenn höchster Genius, dann auch noch mehr, und wenn nicht mehr, dann auch nicht höchster Genius ist.

Daß die Kategorie des Genius für Christum nicht zureiche, liegt schon unmittelbar im gesunden Gefühle. Als ein Hauptbeweis, daß der Cultus des Genius an der Tagesordnung sey und wenigstens als dunkler Trieb die Zeit beherrsche, wird die Erscheinung hervorgehoben, daß allerwärts, namentlich in Deutschland ein Drang sich zeige, große Männer, erhabene Geister durch Denkmäler zu verherrlichen; diesem Drange könne viel Lächerliches sich beimischen, aber er habe seinen guten Grund und sey ein ernstes Zeichen der Zeit. Wir wollen die Wahrheit, die hierin liegt, nicht leugnen. Aber denke man sich nun einmal, man wollte jene Hauptmanifestation des Geniencultus auch auf Christum anwenden und ihm ein Denkmal setzen, wäre dieß nicht, abgesehen davon, daß es auch noch etwas Anderes wäre, von dem Lächerlichen, was aus Anlaß des Denkmalsetzens vorkommen kann, das Lächerlichste? Es würde ungefähr denselben Charakter haben, wie die bekannte Inschrift, womit Voltaire das Portal einer von ihm erbauten Kirche schmückte: Deo erexit Voltaire. Dem, dessen Denkmal eine wiedergeborene Menschheit ist, kann man kein Denkmal errichten, und ein Name, der, wie kein anderer, nicht nur in die Tafeln der Weltgeschichte, sondern in die Herzen eingegraben ist, würde sich schlecht ausnehmen auf dem Postament einer Bildsäule. Alexander

Severus konnte daran denken, Christo einen Tempel zu bauen; er konnte das Bild Christi neben Orpheus, Abraham und Apollonius von Tyana in seiner Hauskapelle aufstellen, aber bei ihm geschah dieß ja gerade von dem Standpunkt eines heidnischen Eklekticismus aus und seine Verehrung Christi, der erste alterthümliche Ansatz zu dem modernen Geniencultus, war eben eine wesentlich heidnische. Die Christenheit dagegen muß es aufs entschiedenste empfinden, daß, wenn Manche, denen man Denkmale setzt, dafür zu klein sind, Christus für ein Denkmal schlechthin zu groß ist, und indem sie Dome und Kirchen baut, meint sie dieß auch nicht so, als ob hiermit Gott oder Christo eine Ehre erwiesen werden sollte, sondern es ist der Dienst Gottes und Christi und das eigene religiöse Bedürfniß, wodurch sie dazu getrieben wird. Hier könnte man nun sagen: alle Denkmale müssen wesentlich einen nationalen Charakter haben und fordern nationale Theilnahme, Christus aber hat gerade das Nationale durchbrochen und gehört der ganzen Menschheit an, es ist also wesentlich die Universalität seiner Bedeutung, die das Denkmal ausschließt. Gut; auch dieß ist nicht ohne Wichtigkeit, und schon in dieser Beziehung wird uns der Unterschied Christi von den andern Genien anschaulich, die alle mehr oder weniger ein nationales Gepräge haben; denn selbst Sokrates, obwohl am meisten Repräsentant des Allgemeinmenschlichen in der Heidenwelt, war doch zugleich so sehr Grieche und Athener, daß ein von seinem Volke oder seiner Stadt ihm gewidmetes Denkmal ihm gar wohl angestanden haben würde. Aber der Grund liegt noch tiefer. Er liegt in dem, was Schiller in der auch von Dir gebrauchten Stelle so unvergleichlich schön mit den Worten ausdrückt: „Kann ein Mensch uns das Heilige repräsentiren, so hat er Majestät, und wenn auch unsere Kniee nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen.“ Der Majestät des Heiligen, welche eine göttliche ist, setzen wir

keine Denkmale, sondern für sie haben wir etwas Anderes, unendlich Höheres, die Hingabe des Geistes und Herzens, die Anbetung.

Indeß wir brauchen hier nicht bloß bei dem christlichfrommen Gefühle stehen zu bleiben; die Sache läßt sich auch für das Denken klar machen. War Christus, wie dieß auch in der obigen Entwickelung anerkannt wird, der erhabenste religiöse Genius, wodurch doch hat er seine religiöse Genialität bewährt? Dadurch, wie abermals anerkannt wird, daß er nicht bloß eine neue, sondern die denkbar höchste Stufe des religiösen Lebens in sich verwirklichte, welche darin bestand, daß sein menschliches Selbstbewußtseyn von dem Gottesbewußtseyn vollständig durchdrungen und bestimmt, daß er sich der wesentlichen Einheit des wahrhaft Menschlichen mit dem Göttlichen aufs lebendigste bewußt und daß davon sein Leben bis zum Verschwinden jeder bemerkbaren Trübung verklärt war. In diesem Satze, mein Freund, ist der Punkt sowohl der Uebereinstimmung, in welcher ich mich mit dem speculativen Kritiker finde, als auch des entschiedenen Widerspruchs bezeichnet. Ich will dabei nicht fragen, ob etwa in den Worten „bis zum Verschwinden jeder bemerkbaren Trübung" die Reservation liege, daß wenigstens unbemerkte Trübungen eingetreten seyen, sondern getrost die Worte im besten Sinne deuten; ich will auch den Satz: „ist in Jesus diese Einheit des menschlichen Selbstbewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn wirklich gewesen", nicht so fassen, als ob Alles nur auf eine nicht zu ermittelnde hypothetische Spitze gestellt werden sollte, sondern gern annehmen, daß eine positive Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit jener Einheit zu Grunde liege, aber die Bedeutung, in welcher, so wie die Grundlage, von welcher aus eine solche Einheit im Bereiche der speculativen Kritik behauptet wird, ist nach meiner Ueberzeugung eine ganz andere, als welche das Christenthum zuläßt und verträgt. Allerdings war sich

Christus, wie nicht bloß seine Worte: „ich und der Vater sind eins, wer mich sieht, siehet den Vater" beweisen, sondern seine ganze Lebenserscheinung bezeugt, der vollkommenen Einheit mit Gott bewußt und mit Recht wird dieß auch von der speculativen Schule als das Eigenthümlichste des Christenthums geltend gemacht, aber dieses Bewußtseyn ist zunächst gewiß nicht zu verstehen als ein Wissen von der wesentlichen Einheit des wahrhaft Menschlichen mit dem Göttlichen, als Erkenntniß eines allgemeinen Verhältnisses des Menschen zu Gott oder der menschlichen Natur zur göttlichen, sondern als etwas rein Persönliches und Individuelles, als etwas der Persönlichkeit Christi specifisch Angehöriges; und die Grundlage der religiösen Anschauung, auf welcher dieses Bewußtseyn ruht, ist eine entschieden theistische und hat nichts gemein mit einem, wenn auch noch so sehr sublimirten, Pantheismus; denn der Gott, mit dem sich Christus eins weiß, ist nicht das in die Welt schlechthin aufgehende Göttliche, welches wieder nur ein anderer Name ist für die Welt selbst nach ihrer inneren Seite betrachtet, sondern es ist der durchaus persönlich gedachte, von der Welt unterschiedene Gott, es ist der Vater, der seine Kinder kennt, hört und liebt und sich ihnen in Christo offenbart. Doch auch dieß wird von dem Kritiker in der Vorrede zu den „zwei friedlichen Blättern" eingeräumt; er gesteht zu, daß das Christenthum wesentlich auf dem Systeme der Transscendenz, nicht der Immanenz ruhe; er stellt nicht in Abrede, daß dem ursprünglichen Standpunkte des Christenthums zufolge die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur auf Einem Punkte vollzogen sey, daß hier nicht das wahrhaft Menschliche überhaupt, sondern nur dieses Menschliche, Christus, ausschließlich die Dignität des wirklich Göttlichen habe, und daß ebenso das Göttliche gedacht werde nicht als vollständig in die weltliche Wirklichkeit eingegangen, sondern nur ausnahmsweise in der Form des Wunders, mit

Beibehaltung seiner Jenseitigkeit für alle andern Punkte; er bezeichnet daher das Christenthum als ein Diesseitigwerden des Göttlichen unter Voraussetzung seiner Jenseitigkeit, als den Anfang des modernen Systems der Immanenz, aber noch auf dem Boden des alten Systems der Transscendenz. Aber allmählich, meint er, sey der Wahrheitskeim, der im Christenthume lag, der Gedanke der absoluten Immanenz Gottes, unwiderstehlich herangewachsen und seit Spinoza bilde er die Seele des modernen Lebens, Dichtens und Denkens; dieser Gedanke aber könne so ausgesprochen werden: es gibt einen Gott, aber nicht einen solchen, der außer der Welt für sich existirte, der einen Ueberschuß von Realität über diejenige, die er der Welt mitgetheilt hat, für sich behielte, sondern er ist in der Welt und nur in der Welt; sein inneres Wesen und seine Manifestation sind sich deckende Größen oder dieselbe Größe nur von verschiedenen Seiten angesehen; die diesseitige Welt ist nicht bloß an Einer Stelle, sondern auf allen durch die Vereinigung mit der jenseitigen verklärt, das Jenseits nicht bloß auf Einem Punkte, sondern auf allen in das Diesseits hereingezogen. Nun könne es zwar scheinen, als ob diese moderne Weltanschauung in Widerspruch stehe mit der christlichen, weil das Christliche eben die einzige, ausschließliche Stellung des Gottmenschen gegenüber von der übrigen Menschheit in sich fasse; allein es komme hier Alles darauf an, ob man den Begriff des Christenthums enger oder weiter fasse, ob man mehr auf die ursprüngliche Erscheinungsform sehe oder auf das belebende vorwärtstreibende Princip. Definire man das Christenthum als diejenige Religion, welche das Absolute und das Endliche nur auf Einem oder einigen Punkten vereinigt, dann freilich müsse die moderne Denkart einer durchgängigen Vereinigung beider unchristlich, ja widerchristlich erscheinen; fasse man aber das Christenthum als die Religion jener Vereinigung überhaupt und finde man,

je vollständiger diese vollzogen ist, desto mehr auch das Christenthum verwirklicht, dann sey die moderne Weltanschauung sogar christlicher, als die urchristliche selbst. Dieß, mein Freund, ist nun doch deutlich und offen gesprochen; aber es ist hiermit auch Vieles gesagt, von dem ich nicht glaube, daß man es mit gutem historischen und theologischen Gewissen zugeben kann. Einmal ist es schon unrichtig, wenn behauptet wird, das Christenthum ruhe nur auf dem Systeme der Transscendenz; eine Religion, deren innerstes Bewußtseyn in den Sätzen ausgesprochen ist: die Menschen sind göttlichen Geschlechtes — in Gott leben, weben und sind wir — von Gott, in Gott und zu Gott sind alle Dinge — der Geist Gottes ist ausgegossen über alles Fleisch — Gott will in uns wohnen und wandeln — der Gläubige, die Gemeinde ist ein Tempel Gottes — eine solche Religion kann wahrlich Gott nicht bloß als einen überweltlichen und jenseitigen denken; vielmehr verhält es sich so, daß das Christenthum wesentlich auf der Grundlage der Immanenz Gottes, auf der Voraussetzung des Durchdrungenseyns der Welt von Gott und dem göttlichen Geiste ruht, aber freilich wird diese Immanenz so gedacht, daß dadurch der Begriff der Transscendenz, der Selbständigkeit und Welterhabenheit Gottes nicht ausgeschlossen wird. Sodann aber handelt es sich hier gar nicht wesentlich um die Begriffe der Immanenz und Transscendenz, sondern vielmehr um den Begriff der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseyns und der absoluten Freithätigkeit Gottes; und da ist denn allerdings zu sagen, daß das Christenthum einen persönlichen, selbstbewußtfreien Gott lehrt, die Speculation aber, mit der wir es zu thun haben, so gern sie sich auch diesen Begriff vindiciren möchte, desselben ermangelt. Sie appellirt dagegen freilich zu ihrem Schutze an das allgemeine Bewußtseyn und stützt sich getrost darauf, daß der Pantheismus die Seele unseres modernen Lebens, Denkens und Dichtens geworden sey.

Sollte dieß aber wirklich so ausgemacht seyn? Von dem Gedanken, daß Gott ein nicht bloß jenseitiger, sondern ein in der Welt lebendig und wirksam gegenwärtiger sey, könnte man dieß wohl behaupten, aber auch von der Leugnung der göttlichen Persönlichkeit, d. h. der Persönlichkeit Gottes in sich selbst, nicht in den einzelnen Geistern? Das kann ich nicht glauben, wenn ich auf einen guten Theil der Philosophen, auf den bei Weitem größten der Theologen und auf die Masse der christlichen Welt in allen Ländern hinsehe; großen Einfluß mag der Pantheismus haben, aber es ist doch nicht an dem, daß er seinen allgemeinen Sieg proclamiren dürfte. Gesetzt aber auch das moderne Bewußtseyn wäre so beschaffen, wie es geschildert wird, wäre dieß ein zureichender Beweis? Könnte das moderne Bewußtseyn nicht auch im Irrthum seyn? Schlug nicht auch zu andern Zeiten das Bewußtseyn, welches damals modern war, falsche Richtungen ein? In der That sprechen noch die stärksten und keineswegs beseitigten Gründe nicht bloß des sittlichen und religiösen Bedürfnisses, sondern auch der Speculation, wie viele neuern Systeme außer dem hegel'schen zeigen, für den Glauben an einen persönlichen Gott im Sinne des Christenthums, und dieser Glaube, der die Probe von Jahrtausenden ausgehalten, ist weit davon entfernt, veraltet und abgethan zu seyn. Auf dem Grunde dieses Glaubens ruht nun aber auch ganz und gar die Lehre von der eigenthümlichen Dignität Christi, wie sich dieselbe geschichtlich darstellt. Von diesem Grunde wird sie in der oben bezeichneten Entwickelung losgerissen; aber mit welchem Rechte? Ist es irgend wissenschaftlich erlaubt, einen Lehrsatz völlig aus seinem organischen Zusammenhange zu reißen und dann zu sagen, dieß sey dem wahren Sinne desselben entsprechender, als er sich in der ursprünglichen Erscheinungsform darstelle? Man behauptet, die Einheit Christi mit Gott sey das Grunddogma des Christenthums und das Christenthum die abso-

lute Religion, aber man setzt einen andern Begriff von Gott und einen andern Begriff von Einheit, als sie das wirkliche Christenthum gibt, und das soll dann christlicher seyn, als das Christenthum selbst. Und womit wird dieß gerechtfertigt? Mit folgendem Raisonnement: „Die eigenthümliche Stellung des Gottmenschen der übrigen Menschheit gegenüber für das Specifische des Christenthums halten zu wollen, ist nicht anders, als wollte einer behaupten, in den alten griechischen Staaten sey zwar Freiheit gewesen, in unsern heutigen aber nicht mehr, denn das Specifische der Freiheit sey die ausschließliche Stellung einer Anzahl freier Bürger gegenüber von Sklaven." Ich setze Beispiel gegen Beispiel: das Specifische des Christenthums darin setzen zu wollen, daß nicht Christus, sondern die ganze Menschheit der Gottmensch sey, und dieß letztere für christlicher zu halten, ist gerade so, als wenn man sagen wollte, ein Staat, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, einen König zu haben, würde seinem Wesen weit mehr entsprechen und viel königischer seyn, wenn alle seine Bürger Könige wären; oder ein Heer, zu dessen Wesen es gehört, daß commandirt werde, würde ein viel trefflicheres Heer seyn, wenn alle commandirten. Und allerdings gehört die ausschließliche Stellung Christi gegenüber der übrigen Menschheit nicht bloß zur ersten vorübergehenden Erscheinungsform, sondern zum permanent Wesentlichen des Christenthums. Betrachtet man dasselbe als Geschichte, so ist nur in Einem die Hoffnung der Völker erfüllt und nur von Einem die Kraft zur Wiedergeburt der Menschheit ausgegangen; denkt man es als Lehre, so ist nur Einer der Herr und Meister; faßt man es als Gottesreich, so ist nur Einer der Stifter und das göttlichkönigliche Haupt; nimmt man es als Erlösungs- und Versöhnungsanstalt, so ist es auch nur Einer, der für alle gestorben und eine ewige Versöhnung gestiftet, kurz man wende sich, wie man will, sobald man über das Eigen-

thümliche des Christenthums nicht eine von außen hinzugebrachte Theorie, sondern das Christenthum selbst und das Bewußtseyn der ganzen christlichen Welt befragt, immer wird man auf eine ausschließliche Stellung Christi zur übrigen Menschheit hingewiesen, und es heißt geradezu die Verhältnisse umkehren, wenn man dieses Individuellste in das Allerallgemeinste auflöst, wenn man das Haus an die Stelle des Grundsteins und die Peripherie an die Stelle des Mittelpunktes setzt. Die obige Einwendung und überhaupt die Bekämpfung des ursprünglich christlichen Standpunktes hätte noch mehr Grund, wenn die Sache auf diesem Standpunkte so gedacht würde, daß Christus, wie er der übrigen Menschheit gegenüber eine einzige Erscheinung ist, so auch eine vereinzelte, isolirte wäre; aber so wird sie nicht von fern gedacht. Das Christenthum lehrt mit der Einzigkeit Christi zugleich seinen unablösbaren geschichtlichen und innerlichen Zusammenhang mit der ganzen Menschheit; Christus hat seine volle Bedeutung als Gottmensch nur insofern, als ihm eine auf diesen Höhepunkt hinführende Entwickelung vorangeht und als sich von ihm aus ein neues gottmenschliches Leben bildet, und ebenso als Erlöser nur insofern, als ein Bedürfniß nach ihm und eine Empfänglichkeit für ihn vorhanden war und er die Kraft zu erlösen und zu heiligen wirklich an Andern bethätigt. Beides aber setzt auch wieder eine Anlage des Menschen für das Göttliche, etwas Gottverwandtes in ihm voraus, eine solche Bestimmtheit der menschlichen Natur, vermöge deren sie ebenso fähig war, in Einem Individuum ein Gefäß des Göttlichen, des heiligenden und erlösenden Geistes zu werden, als auch in allen andern die von diesem ausgehenden Wirkungen in sich aufzunehmen; und so tritt der Gottmensch und Erlöser nicht wie etwas ganz Fremdes, Widernatürliches in die Menschheit herein, sondern gleichwie der Mensch in dem unzerstörbaren Grunde seines Wesens gottverwandt ist,

so ist der Gottessohn nothwendig auch menschenverwandt und die ganze Menschheit nimmt an seinem Charakter Antheil, aber nicht in ihrer unmittelbaren empirischen Beschaffenheit, sondern durch seine Vermittelung, in dem Maaße, als sein Geist und sein Leben auf sie übergeht.

Es ist aber zugleich noch eine andere Seite der Sache zu berücksichtigen, die auch Dir, mein Freund, nicht entgangen seyn wird. Die Einheit Christi mit Gott, wie sie das Christenthum ursprünglich lehrt, ist nicht bloß eine persönliche, individuelle, sondern auch wesentlich eine solche, welche auf eigenthümliche Weise von dem göttlichen Wollen und Wirken, von göttlicher Mittheilung ausgeht. Der pantheistischen Speculation zufolge gehört es an und für sich zum Wesen der göttlichen und menschlichen Natur, eins zu seyn; die göttliche hat ihre Wirklichkeit nur in der menschlichen, die menschliche ihre Wahrheit nur in der göttlichen; Gott kann seiner Natur nach nicht anders als Mensch werden, und die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß er überhaupt Mensch wird, sondern darin, daß er nur einmal Mensch geworden seyn soll. Anders offenbar wird das Verhältniß auf dem christlichen Standpunkte gedacht: da ist es nicht eine Folge der ewigen Naturnothwendigkeit in Gott, sondern ein Act der freien, schöpferischen Gnade, daß die Fülle des göttlichen Wesens in die Schranken eines menschlichen Lebens eintritt; es ist von Seiten Gottes eine Selbstmittheilung und Offenbarung, wodurch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem Individuum zu Stande kommt, und diese Einheit ist nicht eine so unmittelbare, daß der Mensch sich ihrer nur bewußt zu werden brauchte, um sie zu besitzen, sondern sie ist durch einen eigenthümlichen Proceß vermittelt. Denn wenn auch das Christenthum sich auf die Voraussetzung gründet, daß die menschliche Natur ursprünglich auf die vollständige Lebensgemeinschaft oder Einheit mit Gott angelegt sey, so involvirt es zugleich nicht minder

die Ueberzeugung, daß zwischen diese Anlage und ihre absolute Verwirklichung etwas Hemmendes in die Mitte getreten sey, die, von dem Pantheismus überall außer Rechnung gelassene, Sünde. Hat aber die Sünde erst in der Menschheit die herrschende Gewalt gewonnen, von der uns die Geschichte Zeugniß ablegt, dann handelt es sich nicht darum, daß sich der Mensch ohne Weiteres mit Gott eins wisse, sondern die Macht der Sünde, die ihn wesentlich von Gott trennt, muß erst durchbrochen und vernichtet werden. Dieß kann aber, wenn der Mensch unter der Gewalt der Sünde steht, nicht allein von ihm aus geschehen, sondern nur von dem Wesen aus, welches, unberührbar für die Sünde, schlechthin über ihr steht, von Gott aus. Darum beruht das Einswerden Gottes mit dem Menschen nicht bloß auf einer Erweiterung oder Vertiefung des religiösen Bewußtseyns, sondern auf einer göttlichen Mittheilung, auf einem gleichsam frischen Eintreten Gottes in die menschliche Natur; es ist nicht bloß eine der Menschheit zur guten Stunde aufgehende anthropologische Einsicht, sondern es ist von Seiten Gottes eine freie Offenbarungsthat und von Seiten des Individuums, in welchem es sich verwirklicht, ein Erleben einziger Art, und darum ist dieses Individuum nothwendig zugleich der Erlöser, nicht bloß von einem besonderen geistigen Drucke, der auf einem Zeitalter lastet, sondern von dem Drucke, der auf der ganzen Menschheit lastet, der Erlöser von der Sünde, der Versöhner der gottentfremdeten Menschheit mit ihrem heiligen Schöpfer, und es kommt ihm auch in dieser Beziehung eine einzige und unvergleichbare Bedeutung und Würde zu.

Diese Stellung ist es, welche bei allen Abweichungen im Einzelnen der Glaube der gesammten Christenheit Christo anweist, die mit keiner andern vergleichbare Stellung des welterlösenden Gottessohnes, und es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß sie hiermit den Sinn des

wirklichen, geschichtlichen Christenthums, den Sinn Christi selbst richtiger und vollständiger ausdrückt, als der neue Cultus, der ihn in der bezeichneten Weise an die Spitze der Genien stellt. Aber ich weiß nun auch nicht, ob und wie der Cultus des Genius hier mit sich selbst aufs Reine kommt? Denn erkennen wir Christum als den höchsten Genius des religiösen Gebietes im vollen Ernste an, so denke ich, müssen wir auch das anerkennen, was das Eigenthümlichste, die Spitze seines religiösen Bewußtseyns ausmacht und zwar nicht in einem von uns untergelegten, sondern in Christi eigenem Sinne: dann genügt es aber auch nicht, ihn bloß als höchsten Genius zu bezeichnen, sondern er steht als welterlösender Gottessohn über allen Genien; er ist nicht bloß Gegenstand des Cultus, sondern der Anbetung. Oder das ihm eigenthümliche Bewußtseyn der Einheit mit Gott stützt sich nach den zwei Seiten hin, die den Begriff dieser Einheit bilden, nämlich in Betreff sowohl des Begriffs Gottes, als seines specifischen Verhältnisses zu Gott, auf Irrthum und Täuschung; es ruht auf ganz morschen, nachgerade völlig unbrauchbar gewordenen Stützen: dann ist aber auch nicht abzusehen, wie er in die Reihe der höchsten Genien, geschweige denn an die Spitze von allen gesetzt werden kann.

Hat das Gesagte Wahrheit, und daß ihm Wahrheit einwohne, werden, wenn sie es auch anders ausdrücken, Millionen mit uns anerkennen; bedarf der Mensch nicht bloß eines geisterregenden, genußvollen Cultus, sondern einer Anbetung, die ihn demüthigt, sittlich erneuert und heiligt; kann ihm der Genius, der selbst, je reiner und höher er ist, desto mehr zu dem göttlichen Urquelle hinzieht, den Allmächtigen, Allheiligen und Alliebenden zwar verbürgen und theilweise offenbaren, aber nie ersetzen, und steht Christus, obwohl seine Begabung mit der sonst vorkommenden genialen nicht unpassend verglichen wird, doch in der eigenthümlichen und einzigen Würde seiner

Persönlichkeit höher, als alle Genien; ist er der Einzige, vor dem Jeder sich beugen, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich rufen und aus der Quelle des Lebens, die ihm entströmt, erquicken kann: nun dann hat weder dem, was wir bisher Religion genannt haben, noch dem christlichen Glauben die letzte Stunde geschlagen; die Form der Auffassung und die äußere Gestalt der Anbetung kann sich ändern, aber der Kern, das Wesen, der Geist wird bleiben; der Alte der Tage wird sein Regiment behalten und Christus wird nicht herabsteigen vom Throne des Gottessohnes und Welterlösers, um als ihresgleichen in der Reihe der Genien Platz zu nehmen, sondern, obwohl er nichts Menschliches sich fremd achtete, wird er doch der Einzige bleiben, der, selbst heilig, ohne Trübung sich eins wissen konnte mit dem heiligen Gott und darum mit ihm verherrlicht werden soll bis ans Ende der Tage.

In dieser Zuversicht verbunden, gehen wir, so bedenklich auch manche Zeichen der Zeit seyn mögen, getrost der Zukunft entgegen: sie kann uns manches bringen, aber das Beste und Höchste wird sie uns nicht rauben. Unter allem Wandel der Zeit aber bleibe ich Dein in treuer Liebe Dir ergebener

C. Ullmann.

Heidelberg, den 23. Juli 1839.

Abhandlungen.

(2)

1.

Schiller und das Christenthum,

von

Gustav Schwab.

1. Antwortschreiben von G. Schwab an C. Ullmann.

Deinem Sendschreiben, geliebter Freund, bist Du, lange bevor ich durch dasselbe überrascht und erfreut wurde, vorigen Herbst in Person vorangeeilt, bist, ein lebendiger Brief, mit zwei Söhnen, als freundlichen Nachschriften, eines Abends an meinem ländlichen Heerde eingetroffen. Deine Liebe hat sich von dem bezweifelten Glücke meiner neuen Lage überzeugt, Du hast das Süße einer Abgeschiedenheit, die nicht so groß ist, daß Freunde sie nicht finden können und finden, mit mir empfunden, Du hast mich in meinem Berufe gesehen und belauscht, und würdest, wenn es noth thäte, Zeugniß ablegen zu meinem Gunsten, anonymer Heimtücke gegenüber, die in einer Zeitungsinsinuation meinen Entschluß, die Gemächlichkeiten einer Hauptstadt mit den Entbehrungen eines Dorfes zu vertauschen, ungeschickter Weise dem Hange zu fleischlichem Wohlleben Schuld gegeben hat.

Daß Du seit Deinem letzten Besuche bei uns geistig mit mir fortgelebt, wie ich mit Dir, das wußte ich, und hab' es aufs Neue erfahren; daß Du noch jüngst so lange

und eifrig mit mir gesprochen, verschwiegst Du mir, und jetzt erst, wenn ich die mannichfaltigen Gespräche, durch welche wir uns in ein paar flüchtigen Tagen für dritte-halbjährige Trennung entschädigten, in gemüthlicher Erinnerung wiederhole und mit Deinem offenen Briefe zusammenhalte, wird mir das Lächeln verständlich, das, als unsere Rede sich der Schillersstatue zuwandte, Deine Lippen zuweilen als Zeichen bald geheimnißvoller Uebereinstimmung, bald ebenso unerklärlicher Besorgniß überflog, je nachdem ich Ansichten äußerte, oder Gethanes und Gesprochenes durch die Darlegung meiner Beweggründe und erläuternde Glossen auch dem Freunde annehmlich zu machen bemüht war.

Im Ganzen werden Dich, lieber Freund, diese Unterhaltungen überzeugt haben, daß die geistvolle Allocution, die Du für mich in petto hattest, meinen in Sachen der wissenschaftlichen Gotteslehre häufig fragmentarischen und abgerissenen Ueberzeugungen vielfach eine wohlthätige und nothwendige Ergänzung bringen, aber sie im Wesentlichen nicht zu berichtigen nöthig haben werde, so einstimmig zeigte sich unser Denken und Glauben über die wichtigsten Punkte, die Deine briefliche Mittheilung theils ausführlich behandelt, theils streifend berührt. Es wird meiner Antwort also nur übrig bleiben, bei wenigen Stellen Deines Schreibens jenem Lächeln der Zustimmung oder des Mißtrauens von Deiner Seite eine weitere Folge mittelst Darlegung der dadurch bei mir veranlaßten Gedanken zu geben, vor allen Dingen aber dem einzigen Vorwurfe, den Dein Brief so gelinde als möglich ausspricht, zu begegnen, dem Vorwurf einer persönlichen Betheiligung beim Geniendienste des achten Mai zu Stuttgart.

Nun glaube ich, mein hochverehrter Freund, daß jene harmlose Einweihung der Statue eines von unserer Nation vor Allen geliebten und verehrten Dichters gar nicht unter den Gesichtspunkt des Geniencultus gebracht wor-

den wäre ohne den vielbesprochenen, getadelten und vertheidigten Glockenhall, der sie begleitet hat. Dieser Hall, den Dein so freundlich gemeinter Brief mit allem Aergerlichen, das dem zuletzt doch so heiter und würdig Klingenden voranging, in meiner Erinnerung wieder aufweckt, erschwert mir, wie ich wohl empfinde, die natürliche Antwort, wie sie mir auf der Zunge liegt: „wenn wir erklärten, keinen Götzendienst unter dem Standbilde des Dichters zu feiern, so behaupteten wir damit keineswegs, einen Gottesdienst zu feiern." Weil aber die Kirchenglocken bei der Enthüllung gezogen worden sind, so fällt eben dieser Schein dennoch auf uns, und das, was ich als Vertheidigung für mich zu Dir sprechen möchte, ist mir neuerdings als Anklage entgegengeschleudert worden.

Zwar bin ich überzeugt, wenn ich an jenem Tage auf der Seite derjenigen gestanden wäre, die dem Glockengeläute aus ehrlichen Gewissensgründen abhold waren, und wenn ich meine Skrupel aufs leiseste in meiner Rede angedeutet hätte, es würden sich dieselben jungen magistri contradictionum (welche darum, daß sie unserer Zeit unaufhörlich einen poetischen Reformator versprechen, der nicht kommen will, noch keineswegs seine Wessels und Vorläufer sind) sofort gegen mich erhoben und mich ohne viele Umstände eines echten Schwabenstreiches bezüchtiget haben.

Doch ich vergesse, wie Du wohl schwerlich weißt, wovon die Rede ist, und daß auch ich an einen Aufsatz im Freihafen denke. Wenn ein berühmter Schriftsteller dort seine weithin vernommene Stimme hören läßt, so mußt Du Dich wohl darum bekümmern, schwerlich aber achtest Du auf alle kleine Brander, die, von jenem Hafen ausgesendet, sich auf dem Meere der Litteratur an dieses oder jenes friedliche Fahrzeug anhängen. So ist Dir auch jener Angriff wohl nicht aufgefallen, und Du hast nicht erfahren, wie ein Alumnus der protestantischen Kirche Wür-

tembergs (denn er hat seinen Namen kenntlich genug unterschrieben) von dem Stifte aus, dessen Du mit so vieler Liebe gegen mich gedenkst, theurer Freund, über die Kirchlichkeit seines großen Landsmanns urtheilt, wie er mich, voll der modernsten Urbanität, ohne Weiteres, freilich im Namen der Kirche, mit seiner akademischen Brüderschaft beehrt, aber nichts destoweniger abkanzelt, ja recht eigentlich von meiner Rednerbühne herabzuziehen bemüht ist. Da meine Rechtfertigung damit zusammenhängt, so erlaubst Du mir wohl, Dir die Stelle herzusetzen:

„Nein, wir feiern keinen Götzendienst! sprach Gustav Schwab. Ja, aber Ihr feiert auch keinen Gottesdienst, antwortet die Kirche. Und wenn auch Dir die Muse und Kanzel gleich nahe ist, edler Dichter und Pastor, nicht ebenso war es bei Schiller. Nicht bloß, als er um die Götter Griechenlands weinte, immer und bis an das Ende wollte er von der Kanzel und Kirche nichts wissen. Gebet der Wahrheit die Ehre. Der unkirchliche Dichter hätte sich im Grabe noch umgewandt, wenn er wüßte, daß man ihn mit aller Gewalt an seinem Todestage noch zum Christen läuten wolle. Wo nichts ist, hat auch die Kirche, nicht bloß der Kaiser, das Recht verloren. Schwab hat dießmal als advocatus diaboli den vollen Teufelsdank geärntet. Niemand will recht mit ihm zufrieden seyn; den Frommen ist er zu gottlos, den „Gottlosen" zu fromm gewesen; diese hat er um den Fluß ihrer etwaigen Begeisterung gebracht, jenen schien er die Schaubrode und „Gnadenmittel" des Allerheiligsten zum Reizmittel einer schaulustigen Rotte entwürdigt zu haben. Fast ominös wollten uns die komischen Worte nachklingen, die ein altes Weib, welches wegen der Entfernung vom Redner das Gesprochene nicht verstehen konnte, hinter mir ihrer Nachbarin zurief, als Schwab mit der ganzen Kraft seiner gewaltigen Stimme zu einer neuen Wendung seiner Rede

den Anlauf nahm. „Hairscht's, rief sie, wie er schreit; jetzt wird er wieder falsch" a).

Vergönne mir, gütiger Freund, daß ich mich hier, unter Deinem Angesichte zuerst einem Gegner zuwende, den Du ohne Zweifel nicht als Bundesgenossen anerkennst. Dennoch glaube ich, wenn es mir gelingt, seinen derben Angriff zurückzuschlagen, daß auch Dein feiner Tadel sich aufgeben, oder vielmehr Dein wohlwollender Zweifel sich zufrieden stellen wird.

---

a) Nachschrift. Mein Brief, liebster Freund, war geschlossen, als heute, den 31. Jan., nachstehende gehoffte, ja ersehnte Mittheilung für Schiller's religiöses Leben von der vieljährigen Freundin des Dichters, der Vertrauten seines Geistes und Herzens, seiner edlen Schwägerin, bei mir eintrifft. Sie ist vom Krankenlager geschrieben und soll ihrem Haupttheile nach hier, den zuversichtlichen Worten meines Opponenten gegenüber, Dir noch beigeschlossen werden:

Jena, den 25. Januar 1840.

— — „Noch bin ich nicht klaren Sinnes, um die Erinnerungen aufzurufen, die mir wichtig, ja heilig sind. Aber dem Bedürfnisse Ihres Herzens drängt es mich zu antworten; also das Wenige, was ich heute vermag: es ist viel dem Sinne nach."

„Gott, als einen höchsten Willen suchte Schiller, seit ich ihn kenne. Alles Glück nahm er als Gabe ewiger Güte an. Wenn Schmerz oder Mißlingen ihn drückten, suchte er im Gefühle der Naturschönheit, des allgemeinen, nothwendigen Menschengeschickes Trost, und sein Blick richtete sich nach Oben. Da war er fromm. Es scheint mir, als sey er mit harten Dogmen im frühesten Jugendunterrichte gequält worden. Glauben sollen — kann man keinem denkenden Geiste zumuthen; Glauben finden — war ihm immer wohlthätig. Beispiele immediater Gotteshülfe in unverschuldeter Noth erkannte er mit Rührung. Die heilige Lehre des Erlösers ehrte er immer als höchsten Ausspruch in der Menschheit. Wie die Geschichte das Christenthum ihm deutete und verklärte, habe ich gesagt (Leben Schiller's, II., 271. 306), und wie sein Gemüth sich dem näherte, was die Betrachtung (die Meditation) mit dem Weltgange verband. — Ja, der Ruf des Herrn drang an sein Herz, dieß ist mein Glaube. — Er sprach von Liebe, von Gott nur in den reinsten Momenten. Ist nicht der Glaube an diese

Was also vor allen Dingen die Ungunst betrifft, die meine Rede am Schillersfeste erfahren haben soll, so scheint mein Widersacher zu vergessen, daß zwischen den „Frommen, denen das Kirchengeläute ein Greuel gewesen, und den Gottlosen, welche mit Gewalt unserem Schiller die Apotheose des Antichristenthums zuerkennen wollen," die Tausende, zu denen Er freilich nicht gehört, mitten inne standen, die weder der Glockenklang ärgerte, noch die Behauptung, daß Schiller in seinem Innersten dem Christenthume nicht so ferne stand, wie (von zweierlei Seiten) gemeint wird, als eine Unwahrheit ansprach. Wie diese große Mittelpartei, die sich dafür bedanken mag, daß der Correspondent des Freihafens sie eine „schaulustige Rotte" schilt, jene Rede aufgenommen hat, muß derselbe, dem der Ausruf eines alten Weibes nicht entging, wenn er anders bei dem Feste wirklich zugegen war, mit seinen Ohren vernommen haben.

Die Sache selbst aber, schärfer betrachtet, erscheint auch in einem ganz andern Lichte. Was würde mein Gegner dazu sagen, wenn ich einen Beweis dafür, daß Schil-

---

Momente des innern Lebens in unserm tiefsten Innern der Haltpunkt unseres Daseyns? Daß der Genius, wie er sich in Gestalten abspiegelt, vielleicht im Bilden sich verirren und verwirren kann, bleibt wohl immer vereint mit menschlicher Schwäche — aber der Sinn des Wahren lebte immer in unserm Schiller wieder auf, und er hatte Worte der Herzensdemuth, die wahre Religion ist. Seit er in Kant's Philosophie lebte und vom kritischen Scharfsinne zu den feststehenden Ideen überging, stand Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in seiner Seele unwandelbar ... — Nun Verzeihung, Alles dieses unzulänglich ausgesprochen zu haben. — —"

Caroline von Wolzogen."

Schon unterm 5. Januar hatte mir die verehrte Frau über meine Rede am Enthüllungstage geschrieben; ich setze ihr Urtheil nicht bei, versichere Dich aber, daß es dem Urtheile meines Gegners geradezu widerspricht, und daß ich der Geistesvertrauten Schiller's es allerdings „recht gemacht habe."

ler ein Christ gewesen sey, darauf gründen wollte, daß er die Glocke, ja die christliche Kirchenglocke, besungen habe?

Und wenn wir nun, zum Danke dafür, ihm an seinem Todestage, ihm am Feste der Vergegenwärtigung seiner hohen Dichtergestalt, mit der Glocke läuten, die er besungen hat, welches Recht geben wir dem Feinde dadurch, zu behaupten, wir hätten unsern Schiller mit aller Gewalt zum Christen läuten wollen?

Meine Rede aber, dieß, lieber Freund, wirst Du mir zugestehen, sagte in Beziehung auf das Glockengeläute und in Rücksicht auf Schiller's Verhältniß zum Christenthume nur zweierlei, und zweierlei ganz Getrenntes, beides aber der Art, daß der Unbefangene, und wer nicht Lust zum Verdrehen hat, darin weder die Absicht erkennen möchte, für unsern Schiller irgend eine Form des Cultes in Anspruch zu nehmen, noch den Versuch, ihn bei seiner Todesfeier zum Christen zu stempeln.

In Beziehung auf das Geläute bemerkte der Redner, daß der Platz, auf welchem die Zuschauer standen, d. h. die Nachbarschaft der Kirche, daß der vernommene Hall der Glocke, deren Sprache Schiller uns in Himmelslaute gedollmetscht und die jetzt eben über seinem enthüllten Haupte von ihm gezeugt habe, uns zur Anbetung (nicht Schiller's, sondern Gottes) stimmen, daß sie die Wendung rechtfertigen müssen, mit welcher unmittelbar zuvor eine andere Sache besprochen und eine Frage aufgeworfen worden war.

Und dieser andere Punkt betraf Schiller's Verhalten zum Christenthume, ein Punkt, offenbar zur Besprechung gebracht durch die stillschweigende oder lautgewordene Einwendung Mancher, daß der (scheinbar) kirchliche Anstrich einer Feier unpassend sey, zu Ehren eines Mannes, der am Ende doch ein Feind — Christi gewesen.

Diese letztere Behauptung, die kaum dann Grund gehabt hätte, wenn es sich um die Enthüllung einer Statue

Spinoza's, und nur dann entschieden, wenn es um die Einweihung eines Standbildes Julian des Apostaten sich gehandelt hätte, zu entkräften, hatte der Sprecher unter Schiller's Bilde daran zu erinnern sich erlaubt, daß auch Schiller sich vor der Majestät des Heiligen gebeugt habe, daß die Grazie, die diesen Geist in ihrer reinen Glut geläutert, der himmlischen Charis nicht fremd und entgegengesetzt, kurz, daß Schiller nicht wie ein Ketzer zu behandeln sey, dem die Glocken, die bei manchen andern weltlichen Gelegenheiten tönen, an seinem Ehrentage verweigert werden dürften.

Habe ich, mein unparteiischer Freund, zu viel damit gesagt, habe ich damit den Dichter zum besondern Freunde der Kirche und gar der Kanzel machen wollen? Ich glaube nicht.

Aber dabei beharre ich, daß die ästhetische Grazie etwas Sittliches in Schiller zur Reife gebracht hat, wodurch sie ihre Verwandtschaft mit der überirdischen Umwandlerin des Menschen, mit der Gnade, mir beurkundet zu haben scheint. Und wenn jene Grazie, was ich nicht für unmöglich halte, auch bei diesem oder jenem unserer jungen Litteraten das bewirkt, was sie bei Schiller gewirkt hat, wenn sie ihm die dermaligen Entwickelungskrankheiten unserer litterarischen Jugend, den Neid und den Hochmuth, überwinden hilft, wenn sie ihn ignoble Verleumdung als das Häßlichste meiden lehrt, wenn sie einen talentvollen Jüngling zu einem ernsten und gewichtigen Verfechter vorerst nur irgend einer Ueberzeugung, zu einem gewissenhaften Gegner dessen, was ihm als unwahr erscheint, und zugleich zu einem so menschenfreundlichen, offenen, gerechten, bescheidenen Charakter macht, wie Schiller in seinem Dichten und Trachten sich ausgewiesen hat, — soll ich dieser Kraft nicht die Ehre geben und anerkennen, daß auch in ihr die Gnade Gottes wirksam war? Sollte sie aber diese Wirkung an einem Solchen nicht bethätigen, so er-

laube er mir zu schließen, nicht daß jene Grazie vom Teufel ist, sondern daß das ästhetische Gnadenmittel für ihn ein bloßes Schaubrod geblieben.

Es däucht mir, diese meine Erklärung, mit welcher wir uns zugleich vom Freihafen verabschieden wollen, stimmt in ihrem nicht zunächst polemischen Theile so sehr mit den von Dir in Deinem Sendschreiben so klar und unzweideutig entwickelten Ansichten überein, daß Du mir nun doppelt glauben wirst, was Du doch schon eigentlich zum voraus angenommen hast: daß ich mit meiner Festrede auch nicht, ohne es zu denken und zu wollen, dem allgemeinen Zuge der Zeit gefolgt bin, daß ich mit dem Verfasser des Lebens Jesu, dessen Geist und Scharfsinn Niemand mehr bewundern kann als ich, und den die ästhetische Grazie von jeher hoch über den Pöbel so mancher andern Gegner des Positiven erhoben hat, in Beziehung auf seine Ansicht vom Culte des Genius so wenig sympathisiere als mit seinen theologischen Behauptungen, daß endlich am achten Mai dem Genius überall keine Erstlinge in meiner christlichen Vaterstadt dargebracht werden wollten.

Laß mich nun aber, mein Theuerster, nicht länger verschieben, womit ich meinen Brief hätte beginnen sollen: den innigsten Dank für die schöne Wahrheit Deiner Darstellung, der ich jetzt eben wieder aufs Neue mit Bewunderung und Genusse gefolgt bin, und die Dir keine Antwort von meiner Seite vergelten kann, weil, wie mir wohl bewußt, das Geheimniß der Rundung und Vollendung ungebundener Rede mir in gleichem Maße nicht verliehen ist.

Nimm deßwegen mit den wenigen formlosen Bemerkungen für lieb, die ich noch auf dem Herzen habe.

Mit Lust begleite ich Deinen Gedankengang auf seiner gedoppelten Wanderung durch das Recht und das Unrecht des Geniencults. Wenn Du ihm ein Recht zuschreibst gegen den Bauchdienst, gegen das selbstsüchtige Philister-

thum, gegen jeden noch so verfeinerten Materialismus, wie gegen lieblose Undankbarkeit, welche in der Thätigkeit der Geister nur ein genußreiches Spiel zu ihrem Vergnügen erblickt, so hast Du den Sinn dessen, was ich unter des Dichters Bilde sagen wollte, mir selbst vollständiger erschlossen.

Ebenso einig bin ich mit Dir über die aufrichtige und innige Huldigung, die der Genius nicht bloß in seinen Schöpfungen, sondern auch in seiner geistigen Persönlichkeit verdient, über den Dank, den man seinen Kämpfen und Leiden schuldig ist, über das Recht, das er einer gewissen frommen Aengstlichkeit und dogmatischen Beschränktheit gegenüber hat, womit Du der unsittlichen Weichlichkeit genialer oder genial sich dünkender Menschen gegen ihr Ich, dem frivolen Götzendienste des Genies und dem schöngeisterischen Libertinismus mit keiner Sylbe das Wort reden wolltest und nur der abstracten und kleinlichen Anwendung eines moralischen Rigorismus vorbeugst, der von dem Berufe des Genius Das unmittelbar verlangt, was nur mittelbar durch ihn geleistet werden soll, der von der Ganzheit eines Kunstwerkes absieht, und der zwischen lebendiger und näher christlicher Frömmigkeit und einem zeitlich geltenden Systeme des Glaubens und der Sittenlehre nicht unterscheidet.

Diese Deine Gedanken und weiter Deine vortreffliche Apologie der Schönheit als zu Gott gehörig und zu Gott führend — beides lenkt uns wieder unserm Schiller und seinem Verhalten zum Christenthume zu. Nun erinnere ich mich, daß Du während unseres letzten Zusammenseyns, veranlaßt durch mein Leben Schiller's, von welchem Du eben entstandene Bruchstücke mit freundlicher Aufmerksamkeit anhören mochtest und mit Deinem mir so viel geltenden Beifalle begrüßtest, mich nach der kürzlich erschienenen Schrift von Rudoph Binder, welche eben jenes Verhältniß des Dichters zum Christenthum als Gegenstand

einer ausführlichen Untersuchung behandelt hat, fragtest und ich Dir damals antworten mußte, daß ich sie zum Behufe meiner Studien so eben erhalten und wohl angesehen, aber noch nicht durchgelesen habe. Seitdem ist dieß geschehen, und da ich dabei Deiner ehrenden Aufforderung gedachte, an den theologischen Studien und Kritiken, wenn Neigung oder Beruf mich auf ihr Feld führen sollten, durch einen Beitrag Antheil zu nehmen, so habe ich einen Bericht über dieses Buch, mit einigen Resultaten eigener Forschung verbunden, zu diesem Behufe für Dich ausgearbeitet und lege ihn diesem Briefe bei. Ich weiß nicht, ob er zur Aufnahme in jene Zeitschrift sich eignet, jedenfalls hoffe ich, soll er Dir beweisen, daß ich am wenigsten aus Schiller mit Gewalt einen Christen machen will.

Ich mag Dir, lieber Freund, nicht länger Deine eigenen Schutzworte zu Gunsten des Geniencultes zergliedern und anpreisen. Aber am Schlusse Deiner Vertheidigung desselben angekommen, werde ich bei mir selbst durch eine Frage überrascht, die Du mir gestatten mögest und deren Lösung ich selbst nicht zu übernehmen wage.

Dieser Zweifel bezieht sich auf den Cultus des Genius, soferne man denselben gerade im Verhältnisse zu der speculativen Weltansicht ins Auge faßt, die ihn predigt. Es will mir nämlich dünken, wenn ich Deinen ganzen Beweis für den Anspruch des Genius auf eine höhere Verehrung oder, wie man jetzt redet, für seine Berechtigung dazu überschaue, daß dieser Cult viel eher bei dem Glauben an einen von der Welt in seinem Urseyn unabhängigen Gott und an die unsterbliche Fortdauer der Individualität des Geistes möglich sey, als daß er sich bei der Annahme der bloßen Immanenz des absoluten Geistes in der Welt und des vergänglichen und bloß zeitlichen Durchgangs der Individuen durch seine Substanz rechtfertigen läßt; mit Einem Worte, daß diejenigen, die sich zu diesem Cultus be-

kennen, ihn am wenigsten mit glaubigem Herzen zu begehen vermögen.

Nehmen wir einmal an, daß kein persönlicher Gott, sondern nur der schlummernde Begriff, das heißt am Ende doch der Zufall, darüber zu bestimmen hat, wo und wann ein Geist und welcher als Diener des Weltgeistes erscheinen, durch welchen Zusammenfluß von Umständen, unter welchen Bedingungen der Erziehung und Ausbildung in einem solchen eine Genialität zur Reife kommen soll, zu einer Reife, die hinwiederum nur die Reife einer geistigen Eintagsfliege ist, in Beziehung auf die Vollendung und Verwirklichung der Idee aber kaum eine von tausend Blüthen genannt werden kann; nehmen wir an, der einzelne Geist habe „für jenen Bau der Ewigkeiten" auf dem Flügelgebäude des Rechts, oder dem der Kunst, oder dem Corps de Logis der Wissenschaft (denn von der Moral kann nicht die Rede seyn; hat diese doch in jenem Systeme kaum eine Stelle, da sie ihr Haupt hinlege) einen noch so großen Baustein, ja einen Eckstein, herbeigeschafft. Wenn dem so ist, wenn der Gott, durch welchen der einzelne Geist ward und wirkt, kein persönlicher, wenn jener einzelne Geist hinwiederum kein unvernichtbar persönlicher und unsterblicher ist, so frage ich: hört alsdann nicht, zwar nicht alle Bewunderung der Wirkung und der Werke, aber doch gewiß nicht nur alle Anbetung des wirkenden Urgeistes, sondern auch alle liebende Verehrung des durch einen Urgeist vermittelten persönlichen Geistes, alle wahre Huldigung, der Person eines Genius dargebracht, auf? Höchstens sollten solche Philosophen eine Periode, ein ganzes Entwickelungsglied ihres procedirenden Gottes anbeten, am folgerichtigsten nur sein ganzes Gebäude, das zugleich seine Existenz ist, die Welt: diesen oder jenen Arbeiter an dem Baue feierlich verehren wollen, hieße unter der bisherigen Voraussetzung so viel als in Ermangelung des Baumeisters einen Maurer oder Polirer feiren!

Der wahre Cultus des Genius beruht vielmehr einerseits auf dem Glauben an die Inspirationsfähigkeit eines Individuums, auf dem Glauben an die Wunderkraft des lebendigen und persönlichen Urgeistes, der in jedem Genie durch Thaten der Freiheit den gestörten Entwickelungsgang der Welt durchbricht oder denselben riesig fördert. Und andererseits entlehnt er seine Begeisterung von dem Glauben an die Fortdauer und Fortwirksamkeit eines solchen Genius in der Geisterwelt überhaupt, von dem Glauben, daß man einen hingegangenen großen Mann im wahren Sinne zum Zeugen der Ehre, die ihm um Gottes willen erwiesen wird, anrufen könne und daß man keine hohle Phrase ausspricht, wenn man ruft: „blick hernieder, seliger Geist!"

Wenn wirklich die Stuttgarter am achten Mai eine solche Geniusfeier begehen wollten (was ich nicht entscheide, was aber sicherlich keine Anbetung ist) — wer, außer den folgerechten Pantheisten, dürfte es ihnen wehren? Nicht einmal die Ketzerriecher, die sich höchstens jenen Ausruf übersetzen durften: „stecke dein Haupt aus der Hölle herauf, unseliger Geist, und sieh', wie die Welt dich feiert!"

Dieß ist das eine Bedenken, das ich Deinem in solchen Materien geübteren Urtheile vorlege, mein verehrter Freund! Mag es in der Form, in der ich es vorgetragen habe, an Uebertreibung leiden, mag das Bild, dessen ich mich bedient habe, wie jede Vergleichung, hinken, dennoch, meine ich, verschließt die Frage einen Kern, der werth wäre, von der Schale losgeschält und untersucht zu werden. Auch bin ich weit entfernt, die pantheistischen Verehrer des Genius für heuchlerische Pfaffen eines Götzen zu erklären, an den sie selbst nicht glauben, sondern mir erscheint ihr Cult nur auf geheime Voraussetzungen ihres, obwohl von ihnen verleugneten Gemüthes gegründet, welche mit den Ergebnissen ihrer Philosophie sich nicht reimen lassen.

Wenn ich Dir nun in den zweiten Theil Deines Schreibens folge, mein Theurer, so bin ich hier mit Allem wo möglich noch mehr einverstanden: daß der Cultus des Genius unwahr ist, sobald er sich an die Stelle der Religion setzen will, daß der Cultus überhaupt als bloß Abgeleitetes, als Leib und Form der Frömmigkeit nichts Ursprüngliches, nicht diese selbst seyn könne, daß er etwas Depotenzirendes der letzteren ist, daß bei ihm das Innerliche und eben deßwegen das ethische Element wegfällt, daß unser Geist nur im schlechthin Vollkommenen, im Reinen und Heiligen, Befriedigung findet. Deine Zergliederung des unbestimmten und zweideutigen Begriffes Genius ist meisterlich, Deine Berufung auf das allverständliche Zauberwort Gott ganz siegreich.

Auch Dich führt sodann Deine Untersuchung auf das Bedürfniß einer theistischen Verehrung des Genius im Gegensatze gegen die von Strauß verlangte pantheistische, wobei Du mit vollem Rechte von mir annimmst, daß ich mich mit Dir zur Transscendenz Gottes neben der Immanenz bekenne. Vortrefflich weisest Du aus dem Gedanken selbst, dem Genius ein Standbild zu setzen, die Verehrung der Persönlichkeit nach und schließest auf unserem Standpunkte, daß, wenn der Genius selbst seine Abstammung von etwas Höherem ableitet, dieses Höhere nicht ein Unpersönliches, ein Mangel dessen, was das Höchste an jenem ist, nicht ein Niedrigeres, sondern vielmehr die erweitertste Persönlichkeit seyn muß. So führt der Genius auf den persönlichen Gott. Damit hast Du mir ja aber mein obiges Bedenken beinahe schon beantwortet, und zwar mit einem ziemlich vernehmlichen Ja.

Zum erstenmale legt sich mir im zweiten Theile Deiner von Beweisen zu Beweisen so vorsichtig und sicher fortschreitenden Zuschrift ein kleiner Skrupel in den Weg. Du billigst meine Behauptung, daß für die Erscheinung

der Geister die Weltweisheit kein Orakel besitze, daß der Wille des Schöpfers sein unerforschliches Werde über sie ausspreche, dennoch nimmst Du auch in Beziehung auf sie eine Berechnung, eine Vorherbestimmung an, zweifelst nicht, daß auf die mächtigsten Geister in der Weltgeschichte gezählt ist, behauptest, daß gerade in der Zeitfolge, in der wir die Genien auftreten sehen, in der Verschiedenheit ihrer Begabung, vermöge deren sie sich gegenseitig ergänzen und über alle Gebiete menschlicher Geistesthätigkeit in entsprechendem Gleichmaße ausbreiten, ein durchgreifendes wunderbares Gesetz, erhabener als das, welches den Lauf der Sterne bestimmt, sich offenbare, eine tiefsinnige Ordnung, in der sich der umfassendste und bewußtvollste Verstand zu erkennen gibt. . . .

Ist dieser schimmernde Gedanke auch ganz wahr? Ist jenes Gesetz so unbestritten, so ausgemacht, so vollständig erkennbar, wie das Gesetz der Evolutionen des Himmels, deren Wunder hauptsächlich in ihrer mathematischen Unfehlbarkeit und göttlichen Sicherheit besteht, die sich dem menschlichen Verstande so klar darlegen. Die Mission der Geister dagegen, im Allgemeinen unbestritten und auch so hinreichend, um den Spuren einer göttlichen Fürsehung mit Ehrfurcht nachzugehen, — wie unsicher ist ihre Ahnung, was die Zukunft, wie schwankend ihre Beurtheilung, selbst was die Vergangenheit betrifft! Wäre das Gesetz, das hier gilt, nicht Gott allein bekannt, nicht durch das ewig Fragmentarische der Weltgeschichte dem Menschen unausforschbar, wie könnte die Geisterzukunft so gar dunkel vor uns liegen, wie ein Napoleon z. B. nur von ganz Wenigen, und nur nach dem schlechtesten Theile seines Berufs, nur als ein Gog und Magog mit der eisernen Ruthe, vorhergesagt, wie die welthistorische Gestalt Christi selbst auch von dem erleuchteten Auge der Propheten ohne Wann und Wie, bald als unbestimmtes Volksideal, bald zwar in höchst speciellen, aber auch ganz abgerissenen Zügen, im vorübergehenden, fla-

dernden Lichte eines kurzen Blitzes aufgefaßt worden seyn? Und selbst die geschichtliche Vergangenheit im Reiche der menschlichen Geister — wie verschieden gestaltet sie sich unter den Combinationen verschiedener Beurtheiler, so daß dem Einen dasselbe Individuum in der Weltgeschichte als ein kerniger Fixstern erscheint, welches von dem Andern nur für einen wässerichten Kometen oder gar nur für ein flüchtiges Meteor gehalten wird. Gibt es doch fast eine so vielfache Periodenabtheilung der Geschichte, als Geschichtschreiber, und werden wir nicht z. B. neuerdings von zwei verschiedenen Seiten, durch Historiker und durch Theologen, fast gleichzeitig mit der Belehrung überrascht, daß es zwar gründlich fromm, aber auch herzlich einfältig sey, den Wendepunkt der alten und neuen Zeit im Jahre 753 nach Roms Erbauung in Jerusalem zu suchen, und daß derselbe nahezu vier Jahrhunderte früher in Athen stattgefunden habe, woraus denn zu folgern wäre, daß die Memorabilien des Sokrates und der Phädon des Plato das ursprünglichere neue Testament der Menschheit entfalten.

So verschiedene Resultate sie jedoch auch liefern mag, so ist schon die Ahnung einer durch Genien als Statthalter der wahren Theokratie gehandhabten intellectuell-moralischen Weltordnung auf unserem Planeten etwas Erhabenes und Erhebendes. Und mit verdoppelter Begeisterung blickt unser Auge zum gestirnten Himmel als zu einem Himmel voll sittlicher Weltordnungen empor, wenn jener Glaube sich mit Schlüssen der Analogie, denen selbst ein Archivar des Himmels, wie Keppler, sich nicht entziehen konnte, verbündet, wenn aus dem oder jenem funkelnden Sternenauge Myriaden Geister uns entgegendenkend und handelnd geahnt werden dürfen. Nicht wahr, geliebter Freund, eine engherzige Metaphysik soll uns so wenig als eine bangherzige Dogmatik diese Ahnung verkümmern?

Aber alles das reicht nicht zur Anbetung des Genius hin. Dein überzeugendes Wort führt mich stets weiter von ihm ab, der nicht zu trösten, nicht an unser Gewissen zu sprechen, zu demüthigen, zu strafen, zu heiligen vermag, dem die Totalität fehlt, der unsere Hingebung nicht verlangen, dessen Cultus nicht Brod des Lebens werden, nicht Brudergemeinschaft unter den Menschen stiften kann, dessen Anbetung die empörendste Aristokratie bilden würde, die je auf dem Menschengeschlechte gedrückt hat.

Immer inniger, zumal gegen das Ende, schließt sich Dein Schreiben meinen tiefsten Ueberzeugungen an: daß Jesus nicht bloß höchster Genius, daß er der erlösende Gottessohn ist. Wie schlagend machst Du dieses schon dem gesunden Gefühle klar, indem Du ihm den absurden Gedanken nur aus der Ferne zeigst: Christo eine Statue als Genius! Du weisest nach, daß dieser dafür schlechthin zu groß ist, nicht nur als übernational, sondern vor Allem als Repräsentant des Heiligen, und nicht nur dem Gefühle, auch dem Denken versuchst Du die Sache klar zu machen, und weisest in dem Satze Deines speculativen Widerparts, „daß Jesu menschliches Bewußtseyn von dem Gottesbewußtseyn vollständig durchdrungen und bestimmt gewesen", den Punkt sowohl der Uebereinstimmung, in welcher Du Dich mit jenem Kritiker befindest, als auch des entschiedenen Widerspruches nach, indem Du jene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus als etwas seiner Persönlichkeit Specifisches und die Grundlage der religiösen Anschauung, auf welcher dieses vereinte Bewußtseyn ruht, als eine entschieden theistische bezeichnest, die mit dem, wenn auch noch so sehr sublimirten, Pantheismus nichts gemein hat.

Und hier nun laß mich, da ich nicht Mann vom Fache genug bin, um mit der speculativen Weltansicht rechten zu dürfen, durch Deine Vermittelung eine bescheidentliche Frage an die Theologie des Begriffes stellen. Dieselbe

nimmt doch wohl an, daß in der Person Jesu die Einheit des göttlichen Geistes mit dem menschlichen erschienen sey, nicht etwa, sofern derselbe durch Sündlosigkeit und Sittlichkeit eins mit dem heiligen Willen der Gottheit war, sondern nur insofern in ihm jene speculative Einheit, die Wahrheit, daß der Mensch überhaupt seinem Wesen nach Gott sey, daß Gott allein im Menschengeiste zum vollen Seyn gelange, das erstemal ins menschliche Bewußtseyn getreten sey.

Nun hat sich mir, seit ich durch Hegel und seine theologischen Schüler mit diesem Satze bekannt geworden, immer wieder die Frage aufgedrängt, auf welche ich bei dieser Schule vergebens eine Antwort gesucht habe: auf welchem Wege ist denn Jesus zu diesem Bewußtseyn gekommen?

Nach dem philosophischen Systeme, dessen Theologie die Person Jesu zum Mittelpunkte dieser angeblichen Gotteserkenntniß macht, gibt es keine unmittelbare Gewißheit, keine überhaupt ohne Vermittelung des Gedankens, der Speculation. Daß unser Erlöser vermöge intellectueller Anschauung gewußt haben sollte, daß er als Mensch Gott sey, muß vom Standpunkte dieser Philosophie aus als durchaus unphilosophisch verworfen werden. Noch viel weniger kann sie dulden, daß man sich auf Jesu Gefühl oder auf sein vorstellungsmäßiges Bewußtseyn berufe. Jesus könnte also auf jene Grundwahrheit der hegel'schen Philosophie nur durch philosophisches Denken selbst, durch die Speculation des Begriffs gelangt seyn.

Ist dieß, frage ich, historisch nachweisbar? Ist es nach der hegel'schen Lehre von der sprunglosen Entwickelung des Geistes überall möglich? Daß geschichtlich unser Herr zu keinem speculativen Philosophen, zu keinem Denker im discursiven Sinne gemacht werden kann, wird wohl feststehen, mein gelehrter Freund? Aber selbst wenn er philosophirt hätte: war es möglich, daß er vor achtzehn-

hundert Jahren auf die Lösung jenes Problem's in der Art gekommen wäre, daß das Resultat Eigenthum seines speculativen Bewußtseyns geworden wäre, solches Eigenthum, daß er als der Adam-Kadmon sagen konnte: wer mich siehet, der siehet den Vater: — und zwar auf die Lösung eines solchen Problemes, das erst in der Person Hegel's seit dem tausendachthundert und siebenten Jahre nach Christi Geburt wahrhaft speculativ zu lösen begonnen worden ist und ohne dreitausendjährige, fortschreitende philosophische Wehen des Weltgeistes als begriffliche Wahrheit nicht hätte geboren werden können?

Wenn nun aber Jesus weder durch unmittelbare Offenbarung oder intellectuelle Anschauung, noch auf dem Wege des Gefühls, noch auf dem der Vorstellung, noch auf dem der Speculation zu jenem gottmenschlichen Bewußtseyn gelangen konnte, auf welchem ist er denn dazu gekommen?

Und selbst der verzweifelte Versuch, der Gottmenschheit Jesu, und wäre es nur jene philosophische, ihre Stützen dadurch zu entziehen, daß man alle diejenigen Schriften des Kanons, in welchen sie entschieden zur Sprache kommt, bevorab das Evangelium Johannis, für unecht erklärt und dieselbe in eine Mythe der ersten Christenheit verwandelt, hebt diese Frage nicht auf, sondern drängt sie nur um ein einziges Jahrhundert vorwärts, womit für die Erklärung nichts gewonnen ist. Denn woher haben die Verfasser dieser unechten Schriften ihren Begriff eines gottmenschlichen Christus?

Was Dein Sendschreiben noch weiter enthält gegen die Unterscheidung zwischen ursprünglicher Erscheinungsform des Christenthums und dem aus seinem Wahrheitskeime entwickelten Systeme der Immanenz, gegen die Behauptung, daß das erste Christenthum von der ausschließlichen Transscendenz ausgegangen sey, gegen die Versicherung, daß die Ueberzeugung aller Welt allmählich dem Pan-

thätigkeit zufalle, ist so klar und schön gesagt, daß es mir nichts zu wünschen übrig läßt.

Endlich hast Du die Streitfrage in die rechten Schranken zurückgedrängt und bewiesen, daß es sich zwischen dem christlichen Glauben und dem Pantheismus nicht um Transscendenz oder Immanenz Gottes, sondern um seine Persönlichkeit handelt, und daß auf dem letztern Begriffe insbesondere die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesu, als einer freien schöpferischen That der göttlichen Gnade, und die Lehre von der Vereinigung des allgemeinen menschlichen Bewußtseyns mit Gott nach Hinwegräumung der Sünde als in der letzten Begründung dieser Lehren ruhe.

Die Philosophie verlangt freilich von der Theologie, daß sie diesen Glauben vom persönlichen Gotte, von der Menschwerdung Gottes, der Erlösung der Welt und der Entsündigung des Menschengeschlechts auch begreiflich, oder vielmehr begrifflich mache; sie wird auch Deiner schönen Darstellung den Begriff abfordern.

Und ich selbst kann die Hoffnung nicht aufgeben, daß die christliche Gottesgelahrtheit, von den Thatsachen der immanent in der Welt schaffenden, erlösenden und heiligenden Kraft Gottes, das heißt von der Lehre vom Vater, Sohne und Geiste, auf welche wir nach dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi getauft sind, ausgehend und aufwärts dringend, sich transscendent zur Erkenntniß eines dreifachen innerlichen, vor- und überweltlichen Unterschieds im Selbstbewußtseyn des Urseyns oder Gottes, als eines dreieinigen Wissens, Wollens und Könnens seiner selbst, erheben werde. Jenes Selbstbewußtseyn Gottes stellt sich unter solcher Voraussetzung durch eine freie That des göttlichen Liebesbedürfnisses die Welt als ein Anderes gegenüber, und es wäre somit die Welt, als Rathschluß und Begriff, ein Werk des wollenden und könnenden Wissens, des Vaters, als Verwirklichung oder Schöpfung, ein

Werk des wissenden und könnenden Wollens, des Sohnes, als Vollendung und Verklärung in Gott, ein Werk des wissenden und wollenden Könnens, des Geistes. Das Uebel und das Böse wären nicht Werk, sondern Folge der Schöpfung, der Verwirklichung der Welt, als eines selbständigen, mit Eigenwillen begabten, nicht mehr göttlichen oder unendlichen, mithin endlichen Wesens; und die Versöhnung der Welt mit dem göttlichen Liebeswillen, der sie hervorgebracht, die Erlösung vom Uebel und Bösen (auch vom Tode) wäre ein Werk des Vaters durch den Sohn und Geist, auch ein Rathschluß des göttlichen Wissens, ausgeführt durchs Wollen und Können; die Versöhnung und Erlösung der Menschheit aber insbesondere ausgeführt durch die Erscheinung des Sohnes, als heiligen Gotteswillens, im Fleische und durch die wirkende Allmacht des Geistes in der Gemeinde.

Aber wohin gerathe ich? Du wirst die matinische Biene, um mit meinem Freunde Horaz zu sprechen, in die Honigzellgewebe ihres poetischen Kunsttriebes zurückverweisen und sie lächelnd abmahnen, an philosophischen Theogonien und Weltsystemen rütteln oder bauen zu wollen.

Nun, so laß uns dem lebendigen Gotte, den wir glauben, auch ohne ihn bewiesen zu haben, empfohlen seyn, laß uns das Ewige an unserer Freundschaft unter seinen bewußten, heiligen und allmächtigen Schutz stellen.

In dankbarer Liebe Dein

Gomaringen,
den 31. Jan. 1840.

G. Schwab.

2. Schiller im Verhältnisse zum Christenthume.

Mit Beziehung auf

die Schrift unter diesem Titel von Rudolph Binder. 2 Bde. Stuttg. bei Metzler. 1839.

Als man sich im Mai des vorigen Jahres in Stuttgart darüber stritt, ob Schiller's Standbild unter Glockengeläute enthüllt werden sollte oder nicht, da führte dieser Streit, obgleich weder unmittelbar noch absolut abhängig davon, auf einen andern, gleichfalls ungeschlichteten zurück, über die Frage: war Schiller (nicht in seinem Leben, sondern in seinem Denken und Dichten) ein Christ?

Gewiß beschäftigt dieser Zweifel viele Gemüther nicht nur im nächsten Vaterlande des Dichters seit jenem feierlichen Tage. Die Einen, dem Glauben ihrer Väter zugethan, fürchten nun mit einem Male, den Dichter, den sie als Schutzgeist unter ihren Laren aufgestellt, dessen großen Worten sie ohne Gefahr für ihre Ueberzeugungen, ja in Uebereinstimmung mit denselben horchen zu dürfen geglaubt haben, von ihrem Heerde als unwürdig und aus ihren Herzen als gefährlich entfernen zu müssen; die Andern, welche sich durch die wissenschaftliche Erkenntniß des Absoluten über den religiösen Glauben erhaben dünken, hoffen in ihm einen Bundesgenossen oder wenigstens einen Vorläufer ihres hellen Lebens im Begriffe erblicken zu dürfen. Beide aber müssen, wenn sie redlich sind, wünschen, eine Uebersicht über Schiller's religiöse Weltansicht, über sein Verhältniß zum Glauben und Wissen zu gewinnen, so wie sich dieselbe aus dem Entwickelungsgange seines Geistes, aus seinen Werken und aus brieflichen oder mündlichen Aeußerungen ergibt. Beiden muß eine Schrift willkommen seyn, deren Verfasser sich die Mühe für sie ge-

nommen hat, die Acten des großen Streites in einiger Vollständigkeit zu sammeln, zu ordnen und, so viel an ihm ist, die Sache spruchreif zu machen.

Herr R. Binder hat sich diesem Geschäfte wirklich mit Fleiß und Einsicht unterzogen. Die Zusammenstellung der Lebensumstände des Dichters, so weit sie sich mit der Geschichte seines innern Lebens verknüpfen, ist aus bekannten, aber guten Quellen zweckmäßig bewerkstelligt, das Werden seiner religiösen und sittlich-ästhetischen Ueberzeugungen ist aus dem Entwickelungsgange seines geistigen Lebens, wie dieser in seinen Werken erscheint, durch Nachweisungen und Auszüge mit Klarheit dargestellt, von merkwürdigen Herzensergießungen und Apophthegmen des Dichters, welche die Ansichten des Schriftstellers durch den Gedankenkampf des Menschen ergänzen und commentiren, ja zuweilen in der Tiefe seiner Seele die Keime von Weiterem oder Anderem, als er ausgesprochen hat, erblicken lassen, ist das Meiste, was wir überhaupt der Art in Briefsammlungen und Biographien von Schiller besitzen, ohne Vorurtheil und Voraussetzung, ohne Unterordnung unter ein vollständiges System gesammelt und nur nicht immer an den passendsten Stellen beigebracht. Jeder Leser ist somit im Stande, auch unabhängig von der einleitenden, etwas musivisch componirten Abhandlung und von den hier und da zwischen Supranaturalismus und speculativer Weltansicht sich schaukelnden Folgerungen des Verfassers, ein eigenes Urtheil über Schiller's Verhalten zum Christenthume sich zu bilden.

Unser Bericht über das beachtungswerthe Buch wird sich ebendarum vornehmlich auf die Mittheilungen aus Schiller's Leben, Schriften und Munde mit einigen Ergänzungen und Umstellungen des Mitgetheilten von unserer Seite, und auf einzelne treffende, oder besondern Widerspruch veranlassende Ansichten des Verfassers beschränken können, und wir beginnen denselben sogleich mit der zweiten Abtheilung, welche die Geschichte der religiösen und sittlich-

ästhetischen Welt- und Lebensansicht Schiller's im Verhältnisse zum Christenthum umfaßt, und von welcher der Verf. in einer dritten Abtheilung auf Schiller's Gesammtverhältniß zum Christenthume, synthetisch betrachtet, übergeht.

Die zweite Abtheilung verbreitet sich nach einer kurzen Einleitung zuerst über die Periode des frommen, kindlichen Lebens aus der Biographie unseres Dichters und erinnert durch eine Ueberschrift dieses ersten Abschnittes an Tieck's schönes Wort, daß die Kindlein, in deren Geistesglanz der dunkele Schatten der Erdgegenstände noch nicht hineingerückt ist, wie große Propheten unter uns stehen, welche uns in verklärter Sprache predigen, die wir nicht fassen.

Und wer verweilte hier nicht gerne beim Bilde des Knaben Schiller, wenn die ältere Schwester von ihm erzählt, wie er, wenn nach guter, alter Sitte Schiller, der Vater, regelmäßig im Kreise der Seinigen die Morgen- und Abendgebete vorlas, so aufmerksam zugehört und es ein rührender Anblick war, den Ausdruck der Andacht auf dem lieblichen Kindergesichte zu sehen. „Die frommen, blauen Augen gen Himmel gerichtet, das lichtgelbe Haar, das die helle Stirn umwallte, und die kleinen, mit Inbrunst gefalteten Hände gaben das Ansehen eines Engelköpfchens."

Es wird dann weiter kurz erwähnt, was von dem frommen Einflusse der Mutter auf Schiller's früheste Herzensbildung bekannt ist. Referent setzt aus einer mündlichen Notiz, die ihm als Lebensbeschreiber Schiller's zugekommen ist, hinzu, daß Schiller auch in späteren Knabenjahren nie ohne ein Nachtgebet zur Ruhe ging und dann nur sein früh erwachtes ästhetisches Gefühl es nicht recht leiden mochte, wenn seine Schlafgenossen laut beteten: „es bedürfe keines solchen Geplärres", bemerkte er.

Dieser Stand der Unschuld im Paradiese der Jugend

dauerte indessen kurz. Kürzer, hätte Herr Binder hinzufügen können, als bei andern Knaben. Denn gewiß war es für die Fortbildung von Schiller's aus dem Elternhause mitgenommenen religiösen Leben nicht zuträglich, daß er bald nach dem Schlusse des dreizehnten Lebensjahres (Jan. 1773) der Militairschule in Hohenheim einverleibt wurde. Es war dieß ein Institut, in welchem Kinder wie Männer am Unteroffiziersmaßstabe gemessen wurden, das auf männliche Leidenschaften und männliche Studien, wie auf die Repression männlicher Vergehungen berechnet war, in welchem unreife Knaben mit überreifen in beständiger Berührung standen, wo auf Alles mehr Rücksicht genommen wurde, als auf Kindersinn und Kinderglauben. Nicht nur unsere Verhältnisse, unsere Erziehung, unsere Erfahrungen im Allgemeinen sind, wie der Verf. bemerkt, so, daß fast nothwendig die Lebenseinheit des göttlichen und menschlichen Geistes gestört wird, und ein Durchgang durch Reflexion und Zweifel nothwendig wird, sondern Schiller's Jugendlauf war ganz besonders darauf angelegt.

So dürfen wir uns denn (im zweiten Abschnitte, der die Periode der Selbstentzweiung schildert) nicht wundern, daß der unbefangene Glaube des Knaben nicht lange Zeit bewahrt blieb, und nicht nur sein Paul Gerhard und sein Klopstock (denn auch der erstere war, was Herr B. nicht wußte, ein Lieblingsdichter des Kindes), sondern selbst die Eindrücke der Bibel gegen den Reiz einer weltlichen Bildung, gegen Beispiel und Ueberredung, zuletzt gegen das Studium der Medicin (was der Verf. hätte premiren sollen) nicht Stand gehalten haben.

Zu Anfang seines Aufenthalts in der Akademie sehen wir zwar — um mit Herrn B. zu reden — die fromme Erziehung noch mächtig nachwirken; der geistliche Stand ist Schiller's Ideal, er beschäftigt sich gerne und viel mit der heiligen Schrift, die Psalmen und Propheten erheben

seinen Geist, nicht selten wandeln ihn „heilige Schauer und gottesdienstliches Entzücken“ an, „er ergießt sich in Gebet und hält selbst in Gesellschaft Andachtsübungen“, ohne sich jedoch zu den Kopfhängern zu gesellen. Ja, er nimmt den frommen Klopstock zum Vorbilde seiner ersten Lieder (1776) und sinnt schon auf einen Moses als Gegenstück zum Messias.

In einem Morgengebete („Morgengedanken am Sonntage“), das Balthasar Haug seinem schwäbischen Magazin im Jahre 1777 einverleibte, vernehmen wir noch den rührenden Nachhall der kindlichen Frömmigkeit, jedoch schon vom Mißklange des Zweifels gestört. Der Verf. hätte folgende Stellen aus diesem Gebete wohl hier und nicht erst, zum kleineren Theile, viel später (II, 33) einregistriren dürfen: „Oft hüllte banger Zweifel meine Seele in Nacht ein; oft ängstigte sich mein Herz, Gott! du weißt es, und rang nach himmlischer Erleuchtung von dir. Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer! zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten rast und der Unglaube zu meiner Linken spottet. . . . Mein Gott! erhalte mein Herz in Ruhe, in derjenigen heiligen Stille, in der uns die Wahrheit am liebsten besucht. So ruhig erhalte auch dieß Herz, daß es fähig sey, dich, o Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, zu erkennen . . . . hab' ich Wahrheit, so hab' ich Jesum; hab' ich Jesum, so hab' ich Gott; hab' ich Gott, so hab' ich Alles.“

Ein Gedicht, das in jedem orthodoxen Gesangbuche stehen könnte, beschließt diesen Aufsatz und ist, wie der größte Theil des letzteren, in Hoffmeister's Leben Schiller's, I, 44, zu finden.

Der Verfasser hätte hier nicht mit den „Briefen des Julius an Raphael“ kommen sollen; selbst wenn man in denselben einen Theil von Schiller's religiös-philosophischer Bildungsgeschichte (mit Hoffmeister und Binder gegen Wilhelm von Humboldt) erkennt, ist ihr frühester Inhalt

gewiß mehrere Jahre später und nicht in Schiller's achtzehntes Lebensjahr zu setzen. Auch die Gedichte „Leichenphantasie", „die Freundschaft" und „Elegie auf den Tod eines Jünglings" sind von jenem Gebete durch vier Jahre getrennt; sie schließen sich jedoch durch Gedanken und Empfindungen zum Theile näher an Schiller's früheste Jünglingsstimmungen an, denn „auch wo sich Zweifel ausspricht, ist es ein Zweifel voll heiligen Ernstes und Tiefe der nach Wahrheit lechzenden Seele."

Den letzteren Satz zu beweisen, führt Herr B. aus der „Elegie auf den Tod eines Jünglings" (Joh. Christian Weckherlin) [16. Jan. 1781, in Boas' Nachträgen, I, 173 ff.], welche in die Zeit des Ueberganges aus dieser in die nächste Periode fällt und aus der man ersehen könne, wie schnell der einmal erwachte Zweifel wächst, den Ausruf des Dichters an:

„O, ein Mißklang auf der großen Laute!
Weltregierer, ich begreif' es nicht!
Hier — auf den er[a]) seinen Himmel baute —
Hier im Sarg — barbarisches Gericht!
So viel Sehnen, die im Grab' erschlaffen,
So viel Keime, die der Tod verweht,
Kräfte, für die Ewigkeit erschaffen,
Gaben, für die Menschheit ausgesä't —
O, in dieses Meeres wildem Wetter,
Wo Verzweiflung Steu'r und Ruder ist,
Bitte nur, geschlagenster der Väter,
Daß Dir Alles, Alles, nur nicht Gott entwischt."

Wir müssen den Berichterstatter bewundern, daß er im Eifer der Instruction des Processes diese Stelle, ohne den Mund zu verziehen, anführt. Uns sey hier eine Digression vom theologischen Gebiet in's ästhetische erlaubt. Also ist's wirklich möglich, sprechen wir, daß der hohe Genius unseres ersten Nationaldichters, denn unter diesem Namen stellen wir ihn selbst über Göthe, — daß er

a) Der Vater Weckherlin's.

mit solchen Versen begonnen, nein, nicht begonnen, daß er im zweiundzwanzigsten Lebensjahre, während er schon in den Räubern schaffend wirkte, so gesungen hat! Nichts von dem schwäbischen Reime gesagt, nichts von dem kläglichsten „zerschlagensten aller Väter", wie unendlich lächerlich ist das Schlußwort dieses Verses! Der Dichter ist in der erhabensten Stimmung, aber er hat, ohne es zu wollen, sich selbst höchst komisch persiflirt und zugleich auf diese letzten Tage geweissagt, wo bei den Angriffen der christlichen Mythenlehre mancher arme Tropf, der seinen Gott nicht im Kopfe und Herzen, sondern nur im Käfig des Katechismus umherträgt, vor nichts mehr Angst hat, als daß er ihm entwischen möchte. Schiller selbst hat die Absurdität dieser Stelle noch früh genug empfunden; sie ist in der Anthologie aus dem Gedichte weggeblieben. Auch ein anderer, grober Verstoß gegen die Logik, den Herr B. gleichfalls citirt, wo gesagt ist, daß der hochentzückte Geist des Seligen, dem alle Räthsel enthüllt seyen, jetzt wisse, ob noch jenseits ein Gedanke, ob nicht Alles eitle Phantasie sey, ist in jener Sammlung durch ein daß rectificirt worden.

Indessen beweisen doch die fatalen Verse, was sie sollen. Jene „Zweifel und Fragen," bemerkt der Verf., „die jeder kräftige und strebende Jüngling mit leidenschaftlichem Eifer aufwirft, sobald er das Paradies des kindlichen Glaubens verloren hat, hätten eine tiefere und reinere Auffassung des Christenthums veranlassen können, und Viele sind auf diesem Wege zur Quelle des Heils geführt worden. Aber bei Schiller bewirkten seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit, Erziehung, Zeitgeist und Wahl der Beschäftigung, daß der Kampf mit der Welt und der (Kampf) mit religiösen Zweifeln zusammenfiel und sich die Hauptrichtung seines Geistes entschied, nach welcher er, in Folge seiner reinen Eigenthümlichkeit und unter den gegebenen

Verhältnissen, sich von religiösen Fragen mehr ab- und allgemein menschlichen Interessen zuwandte."

So wird der Verf. allmählich auf die Räuber geführt und sucht zu zeigen, wie selbst in diesem Producte der wildesten Phantasie und des unbändigen Geistes der Anfang dazu gemacht ist, daß hinfort die Idee „der reinen, freien Menschheit" die Urform seines Geistes wurde, und vor ihr mußte das religiöse Interesse zurücktreten.

„Zwar wirkt die heilige Erinnerung an den früheren Glauben noch ehrfurchtgebietend auf den Geist ein und hält ihn noch in einiger Abhängigkeit, aber die Seele ist ihm entflohen .... Daß Schiller sich von seinen früheren religiösen Ansichten noch nicht ganz hatte losmachen können, sieht man wohl [Ref. hat in seinem Leben Schiller's einige auffallende Proben davon gegeben], aber ebenso, daß das eigentlich Christliche zu weichen begann. Der Pastor Moser, dessen Bild ihm im Dufte der schönsten Jugenderinnerung vorschwebte und dem er hier ein Denkmal setzen wollte, ist mit Liebe gemalt; bei dem mit orientalischer Glut beschriebenen Traume des Franz Moor ist der Einfluß der früheren Lectüre der Bibel nicht zu verkennen, und in der Vorrede rühmt der junge Dichter „die Einfalt der heiligen Schrift. Wenn er aber ebendaselbst die Hoffnung ausspricht, daß er der Religion und der wahren Moral keine gemeine Rache verschafft habe, wenn er die muthwilligen Schriftverächter in der Person seiner Räuber dem Abscheu der Welt überliefere — so scheint dieß denn doch nach allem Uebrigen eine Accommodation, wo nicht ein Anflug leiser Ironie zu seyn."

Das erstere wahrscheinlich, das letztere gewiß nicht. Schiller hatte von Haus aus gar keine Anlage zur Ironie. Nur in seinen reifsten Dramen erscheint sie hier und da, aber als gänzliches Kunstproduct.

Der dritte Abschnitt zweiter Abtheilung führt die Ueberschrift „Periode des sich entscheidenden Unglaubens

[Nicht-glaubens] an die christliche Offenbarung." Diesen Abschnitt seines Lebens beginnt Herr Binder mit der Zeit des Räuberdruckes und der Flucht Schiller's nach Mannheim (1781, 1782). Die Religion trat vorerst hier über seinen Theaterarbeiten ganz in den Hintergrund. Zu Bauerbach, wo ihm die ältere Frau v. Wolzogen bekanntlich ein Asyl gewährte, concentrirte er sich wieder mehr und reflectirte über seine inneren Zustände; er dachte bereits darauf, Ideal und Wirklichkeit zu versöhnen, und an seiner Seele schwebte der Vorsatz vorüber, einen zweiten Theil der Räuber zu schreiben, „welcher eine völlige Apologie des Verfassers über den ersten Theil bilden sollte und worin alle Immoralität in die erhabenste Moral sich auflösen müsse."

Eine glühende Leidenschaft für Lottchen von Wolzogen bemächtigte sich hier seines Herzens, von der Herr B. nicht hätte beinahe ganz schweigen sollen. Sie reinigte das bei verdorbenen Cameraden in Stuttgart und leichtsinnigen Schauspielern in Mannheim nicht unbefleckt gebliebene Leben und Gefühl des Dichters. Auch entschlüpft dem Liebenden in Schilderung der unschuldigen Jungfrau ein Ausdruck, der beweist, daß er dem christlichen Glauben seiner Jugend noch nicht so ganz entfremdet war. „Glauben Sie meiner Versicherung, bester Freund", — so schrieb er am 25. Mai 1783 an seinen akademischen Jugendfreund Wilhelm von Wolzogen — „ich beneide Sie um diese liebenswürdige Schwester. Noch ganz wie aus den Händen des Schöpfers, unschuldig, die schönste, reichste, empfindsamste Seele, und noch kein Hang des allgemeinen Verderbnisses am lauteren Spiegel ihres Gemüths. —"

So hat er auch in einem von Caroline v. Wolzogen uns mitgetheilten Hochzeitgedichte noch einen Gott, der Brautgebete hört; das Muster zur Mutterliebe sucht er im Himmel; selbst die Gottheit, über welche er sich phi-

losophirend gegen seinen Freund Reinwald in Meiningen verbreitet, obgleich ein spinozistischer Anflug hier schon sichtbar ist, hat die Persönlichkeit noch nicht ganz ausgezogen (S. Schiller's Leben des Ref., S. 164); lauter Momente, die dem Verf. entgangen sind.

Auch nach Mannheim, das er nun zum zweiten Male aufsuchte; nahm Schiller sittlich-religiöse Eindrücke von Bauerbach mit, obgleich der Leichtsinn hier — wie er später seinem Freunde Körner gestand — ihn wieder in die Theaterwelt, in Vergnügungen und Zerstreuungen hineinriß, „deren Andenken seinem Herzen Wunden schlugen." Die Erinnerungen an Freundschaft und Liebe schützten ihn in dem Getriebe und retteten ihn aus der Gefahr. Er bekannte seiner mütterlichen Freundin, „daß sie viel, unendlich viel an seinem Herzen gebessert und denjenigen zu einem guten Menschen gemacht, der, wenn er schlecht wäre, Gelegenheit hätte, Tausende zu verderben." Und in der Stunde der Versuchung schrieb er: „Flehen Sie Gott um Schutz für mein Herz und meine Jugend. Ihre Freundschaft soll mein allmächtiges Gegengift gegen alle Versuchung seyn."

„Er war ganz weich geworden", sagt zu der letzteren Stelle unser Verf. (die erste hat er nicht ausgehoben), „und wäre ihm hier das Christenthum in seiner göttlichen, freundlichen Gestalt entgegengetreten, gewiß, er hätte es mit der ganzen Fülle seines Herzens aufgenommen." Mit dem Eintritt in das Jahr 1784 glaubte er noch an eine Vorsicht (Streicher, Schiller's Flucht, S. 167, Binder II, 16) und schreibt an seine Schwester: „geb' es Gott, daß das Glück sein Versäumniß in den vergangenen Jahren — in dem jetzigen einbringe."

Aber in demselben Jahre beginnt der Umschwung, so daß Herr B. seinen dritten Abschnitt etwa um drei Jahre zu früh angesetzt hat.

In seiner Vorlesung über die Schaubühne, als mora-

lische Anstalt betrachtet, in welcher er diese als eine Bundesgenossin der Religion empfiehlt, steht Schiller zwar im Allgemeinen noch auf dem Standpunkte des Theismus, aber in Beziehung auf die geoffenbarte Religion stoßen wir doch schon auf die von unserm Verf. nicht ausgehobene bedenkliche Stelle: „Unter so vielen herrlichen Früchten der besseren Bühne will ich nur zwei auszeichnen. Wie allgemein ist nur seit wenigen Jahren die Duldung der Religionen und Secten geworden? — Noch ehe uns Nathan, der Jude, und Saladin, der Sarazene, beschämten, und die göttliche Lehre uns predigten, daß Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so gar nicht abhängig sey — ehe noch Joseph der Zweite die fürchterliche Hyder des frommen Hasses bekämpfte, pflanzte die Schaubühne Menschlichkeit und Sanftmuth in unser Herz, die abscheulichen Gemälde heidnischer Pfaffenwuth lehrten uns Religionshaß vermeiden — in diesem schrecklichen Spiegel wusch das Christenthum seine Flecken ab." Eigenthümliches Geschick! auch diese Stelle, in welcher sich der Dichter dießmal nicht mehr bloß dem Zweifel, sondern entschiedener Feindseligkeit gegen den Glauben überläßt, leidet an einem groben Fehler des Styls: ein Spiegel muß als Waschbecken figuriren! Bis hierher, scheint es, hatte der Geschmack selbst das Amt übernommen, die verkannte Religion zu rächen.

Das Schicksal, das den armen Dichter so lange „unbarmherzig genug herumgeworfen", schien ihn zu verstocken. Beim ersten Anlasse, den ihm unerwartete Freundschaft in den bekannten Geschenken von Leipzig aus gab, zeigt er sich wieder milder gestimmt und bereit, „sich mit Gott und seinem oft harten Verhängnisse zu versöhnen."

Unser Verf. begleitet ihn nun nach Weimar und Leipzig und betrachtet den Gang seiner geistigen Entwickelung in ihrem Verhältnisse zum Christenthum in dieser entscheidenden Periode näher. Er findet, „daß derselbe oft nahe,

sehr nahe am Heiligthume vorübergegangen sey." Im Liede an die Freude sang er nach der ersten Version:

> Wer gebar das Weltenwunder?
> Wo der Starke, der es hält?
> Brüder, von dem Sternenzelt
> Winkt ein großer Gott herunter.

Nach diesem Liede leidet, wer hienieden duldet, für die bessere Welt, wo Gott Vergelter ist; wir können Gott ähnlich seyn, wenn auch wir dem Beleidiger vergeben, darum soll unserem Todfeinde verziehen seyn,

> Unser Schuldbuch sey vernichtet,
> Ausgesöhnt die ganze Welt!
> Brüder — überm Sternenzelt
> Richtet Gott, wie wir gerichtet.

Diesem guten Geiste, den der Sterne Wirbel und die Hymne des Seraphs preist, wird (etwas komisch) ein Glas gebracht, und am alten Schlusse des Gedichtes allgemeine Sündenvergebung und die Wiederherstellung aller Dinge in Aussicht gestellt.

Solche Gesinnungen (denn vom ästhetischen Werthe des Liedes ist hier nicht die Rede), zu welchen überdieß Schiller durch eine echt christliche That der Menschenliebe begeistert worden seyn soll (Binder II, 20, aus Hinrichs, I, 34 f.), entzückten, wie wir hinzufügen, selbst den Splitterrichter Friedr. Leop. Grafen zu Stolberg. Als aber der halbchristlichen Hymne die mehr als heidnische Resignation und die Freigeisterei aus Leidenschaft (die letztere eine hohle Declamation, die erstere ein ernstlicher gemeintes Glaubensbekenntniß) folgten und die Götter Griechenlands einen entschiedenen Abfall zu beweisen schienen, sprach Stolberg (1788) im deutschen Museum jenes unglückliche Maranatha aus, das den Dichter, statt ihn zu bekehren, nur weiter von dem Lager zu fliehen bewog, in das man ihn unter Androhung des göttlichen Zornes nöthigen wollte. Das merkwürdige Acten-

stück des Grafen erwähnt Herr Binder zwar, scheint es aber, wie die meisten Biographen Schiller's, nicht näher zu kennen.

Vor diesem Abfalle schien das „Gefühl des Mangels, das Bedürfniß, das zu dem Christenthume führt", wie unser Verf. sich ausdrückt, in der Tiefe seines Bewußtseyns nicht immer geschlummert zu haben, denn er sprach zu einem vertrauten Freunde, seinem nachmaligen Schwager Reinwald in Meiningen (1783), von seinen „Schwächen und zertrümmerten Tugenden", er verlangte „Duldung" und „eine Thräne", er dankte dem Freunde für seine sittliche Ueberwachung, dieselbe Sprache, die er zur gleichen Zeit zu den Freundinnen in Bauerbach führte, daher Herr B. diesen Brief besser früher erwähnt hätte.

Der Verf. sucht nun nach den Gründen, warum ein so herrliches Gemüth die ewige Liebe nicht kennen lernte, wie sie sich in dem Menschensohne offenbart, und klagt mit Recht auf der einen Seite sein Zeitalter, aber etwas zu bald auf der andern seine eigene idealistische Richtung an, die damals noch keineswegs entschieden war. Denn das unbestimmte Jagen nach Idealen, das ihn freilich seit der Akademie umtrieb, ist noch nicht jene „zu sehr vergeistigende und verflüchtigende Richtung", gegen welche (II, 32) Neander zu Hülfe gerufen wird. Passender ist, was der Verf. von Schiller's Vorstudien zu Don Carlos bemerkt, was aber vielmehr realistischer und historischer Natur ist: daß er durch diese das namenlose Unheil, das unter dem Deckmantel der Religion durch Fanatismus, Heuchelei und Pfaffenthum, durch die Schlangenlist und Sophistik sogenannter Diener der Kirche über die Welt gebracht worden war, näher kennen gelernt, und sein für Wahrheit und Menschenliebe begeistertes Gemüth im Innersten empört worden sey, daher er im ersten Eifer schrieb: „ich will in diesem Schauspiele es mir zur Pflicht machen, in Dar-

stellung der Inquisition die prostituirte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken an den Pranger zu stellen."

Herr B. vermuthet, daß Schiller durch pharisäische Kirchendiener persönlich gelitten haben möge, und allerdings ist der Superintendent Zilling in Ludwigsburg, der Religionslehrer seiner Knabenjahre, noch jetzt im Munde des Volkes als ein „lutherischer Pfaffe" verschrieen. Die Stellen aus der Elegie auf Weckherlin's Tod und aus seinem Jugendgedichte „Rousseau", die der Verf. II, 36. beibringt, geben jener Vermuthung Gewicht. Zugleich wird nicht übersehen, daß Schiller in Mannheim (1783) einen katholischen Geistlichen, Namens Trunk, kennen lernte, der, nach seiner Versicherung, „ein lebendig herumgehender Beweis war, wie viel Böses die Pfaffen zu stiften im Stande sind."

Auf die Frage, warum unser Dichter mit den protestantischen Theologen, unter welchen doch damals im Ganzen ein verständiger Rationalismus, weit mehr als der Fanatismus, im Schwange gegangen, sich nicht befreundet habe, antwortet sich unser Verfasser, daß die Zeiten des Unglaubens oder des todten Glaubens oft noch intoleranter seyen, weil man da, im Gefühle des Mangels an wahrem Leben, wenigstens die äußere Form retten zu müssen glaube. Und nun wird von ihm Hoffmeister's Bemerkung angeführt, „daß die Schilderung des Pastors Moser in den Räubern die letzte günstige Charakterisirung eines Geistlichen in Schiller's Werken gewesen", obschon er mit achtungswerthen, hochgebildeten und humanen Theologen (Herder, Griesbach u. A.) befreundet war.

Offenbar machten ihn die Entstellungen der göttlichen Religion gegen diese selbst wenigstens mißtrauisch, und engherziger Dogmatismus mag einen Theil der Entfremdung des Dichters vom Glauben seiner Väter verschuldet haben. (Vergl. II, 37.)

Dennoch hätten wir gewünscht, daß der Verf. etwas

positiver nachgeforscht hätte, durch welche bestimmte litterarische Einflüsse Schiller sein Mißtrauen gegen das Christenthum eingesogen. Spätere Aeußerungen, auf welche wir bald stoßen werden und die auch Herr Binder nicht übergeht, die Briefe von Julius und Raphael, zwischen 1784 und 1787 in ihrer jetzigen Form entstanden, die hier, an ihrer natürlichsten Stelle, vom Verf. unglücklicherweise nicht benutzt worden sind, und einige frühere Notizen aus dem Jugendleben des Dichters weisen auf bestimmte Quellen seines Unglaubens hin, aus denen er um so gieriger geschöpft zu haben scheint, je mehr seine brodwissenschaftlichen Studien ihn in der Akademie für Zweifel empfänglich machen mußten und je weniger ihm diese und seine litterarischen Neigungen Zeit und Muße ließen, jene Quellen gründlich auszuschöpfen und mit Kritik daraus zu kosten.

Aus einem eigenen Geständnisse des fünfzehnjährigen Knaben erfahren wir (Ref., Leben Schiller's, S. 42), daß derselbe in so früher Jugend hinter Voltaire's Schriften gerathen war, von welchen ohne Zweifel nicht der unschuldigste Band durch die Aufseher bei ihm entdeckt wurde. Je weniger er damals urtheilen konnte, um so tiefer dürften die Religionsspöttereien und das geistreiche Gift des Franzosen sich in das junge Herz eingefressen haben. Daß Schiller gleichfalls beinahe noch im Knabenalter mit Lessing's Schriften bekannt geworden, wissen wir auch, und welch unauslöschlichen Eindruck die Polemik des Nathan gegen die geoffenbarte Religion in seiner Seele hinterlassen, haben wir oben gesehen. Die Briefe Julius' und Raphael's beweisen ferner, daß er frühzeitig einen Begriff von Spinoza's System, wer weiß, auf welchen Umwegen, am wahrscheinlichsten aus Lessing und Mendelsohn, erhalten hat, und froh gewesen zu seyn scheint, durch seine Zweifel selbst auf eine positive Seite der Ueberzeugung hinübergeleitet zu werden. In späterer Zeit verarbeitete seine glänzende Reflexion diese

spinozistischen Eindrücke zu einer Art System, das lebhaft an die neueste Form der Lehre von der Immanenz des absoluten Geistes in der Welt erinnert. Finden sich in jenen Briefen doch schon die Behauptungen: „Ich gebe den Schöpfer auf, sobald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne einen Schöpfer hinreiche"? — „Das Universum ist ein Gedanke Gottes." — „Durch die Gesetze der Natur macht sich das denkende Wesen dem denkenden Wesen verständlich." — „Es gibt für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen." — „Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns denken, sind wir Eigenthümer einer Tugend, Urheber einer Handlung, Erfinder einer Wahrheit, Inhaber einer Glückseligkeit." In denselben Briefen wird auch schon die Idee der Unsterblichkeit als eine Erfindung des Egoismus behandelt, das alte Lied, das wir seitdem so oft als Neuigkeit zu hören bekommen haben.

Aber aus dieser Bekanntschaft mit Voltaire, Lessing und Spinoza allein ist das entschiedene Mißtrauen gegen die Urkunden des Christenthums, welches allmählich bei dem Denker hervortritt, noch nicht vollständig erklärt. Da seit seinen Knabenjahren Schiller sich höchstens zum Behufe ästhetischer, namentlich dramatischer Studien mit dem alten Bunde befaßt und im Geiste seiner Zeit, sowie durch divergente Studien ganz hingenommen, sich weder zur Erbauung, noch zur Nahrung und Begründung seiner Zweifel mit den Schriften des neuen Testamentes gründlich abgegeben hat, so muß sein hartes Urtheil über dieselben wohl von außen her stammen. Dieses läßt sich unseres Wissens nur zweimal vernehmen, aber so unzweideutig, daß es keiner mildernden Interpretation fähig ist. Das eine Mal öffentlich in der Eröffnungsrede seiner historischen Vorlesungen zu Jena (1789) über die Frage: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Univer-

salgeschichte?" Nachdem er hier von dem Einflusse der Philosophie auf die Ueberreste des Mittelalters gesprochen, heißt es weiter: „Selbst unsere Religion — so sehr entstellt durch die untreuen Hände, durch welche sie uns überliefert worden — wer kann in ihr den veredelnden Einfluß der besseren Philosophie verkennen? Unsere Leibnitze und Locke machten sich um das Dogma und um die Moral ebenso verdient, als der Pinsel eines Raphael und Correggio um die heilige Geschichte." Und einige Blätter später spricht er davon, daß nicht selten Erscheinungen, die sich mit dem neuesten Zeitalter aufs genaueste binden [verbinden], in dem Zeitalter, dem sie eigentlich angehören, isolirt erscheinen. „Ein Factum dieser Art", fährt er dann fort, „wäre zum Beispiele der Ursprung des Christenthums, und besonders der christlichen Sittenlehre. Die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum für die Weltgeschichte wird, aber weder in der Zeit, wo sie sich zeigte, noch in dem Volke, bei dem sie aufkam, liegt (aus Mangel an Quellen) ein befriedigender Erklärungsgrund ihrer Erscheinung." Das andere Mal, acht Jahre später, spricht er sich in einer Herzensergießung gegen seinen Freund Göthe mit einer Kälte und einem Anstriche von Hohn über denselben Gegenstand folgendermaßen aus (14. April 1797): „Ihre Entdeckungen in den fünf Büchern Mosis belustigen mich sehr.... So viel ich mich erinnere, haben Sie schon vor etlichen und zwanzig Jahren mit dem neuen Testamente Krieg gehabt. Ich muß gestehen, daß ich in Allem, was historisch ist, den Unglauben zu jenen Urkunden gleich so entschieden mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch sehr raisonnabel vorkommen. Mir ist die Bibel nur wahr, wo sie naiv ist; in allem An-

dern, was mit eigentlichem Bewußtseyn geschrieben ist, fürchte ich einen Zweck und einen späteren Ursprung."

Weder zwischen den Jahren 1789 und 1797, dieß ist notorisch, hat Schiller die Bibel studiert, noch ist dieß seit seiner Flucht aus Stuttgart (1781—1789) geschehen, da man auch diesen Abschnitt seines Bildungsganges durch briefliche und mündliche Mittheilungen fast von Tag zu Tage verfolgen kann. Es datirt sich also wohl die Entstehung jenes historischen Mißtrauens bis auf seine akademischen Studien zurück und ist ihm kaum durch eine andere Lectüre eingeimpft worden, als durch den wolfenbüttler Fragmentisten, auf welchen er sehr natürlich durch Lessing geführt worden seyn konnte.

Hätte der Verf. vorliegender Schrift sich eine Uebersicht über diese Data gebildet, die er wohl zum Theile, jedoch auf weniger entscheidenden Lebensstationen des Dichters oder erst in der dritten Abtheilung berührt, wo gewissermaßen ein System seines Glaubens oder Unglaubens entworfen wird, so würde er zu dem Resultate gelangt seyn, daß die Unbefangenheit Schiller's gegenüber vom Christenthume sehr frühzeitig und in einem Alter getrübt worden ist, wo die Lectüre polemischer Schriften weniger eine wissenschaftliche Gewalt, als durch Witz, Phantasie und Gefühl einen magischen Zauber über das Gemüth ausübt, welcher nur um so schwerer zu zerstören ist. Schiller's Widerwille gegen die positive Religion blieb latent und ihm selbst zur Hälfte unbewußt, so lange er sich nicht an selbständige Reflexion (seit 1785) und endlich an das Studium einer bestimmten Philosophie anschließen konnte, dann aber brach er um so unverhohlener, besonders in den Xenien (Binder, II, 110 ff.), hervor; ja er machte ihn so ungerecht, überall, „wo der Supranaturalismus von denkenden Köpfen gegen die Vernunft vertheidigt werde, in die Ehrlichkeit ein Mißtrauen zu setzen." (An Göthe, 22. Sept. 1797.)

Wie viel Antheil an dem Gelüste, einen Julian den Apostaten zu dichten (an Göthe, 5. Jan. 1798), bei Schiller dieser Unglaube hatte, mag unentschieden bleiben.

Haben wir uns nun hierüber keine Illusion gemacht, so werden wir uns um so herzlicher über alle diejenigen Aeußerungen des Dichters erfreuen können, in welchen eine bessere Erkenntniß oder das Bedürfniß des Herzens über eine inveterirte und ursprünglich nicht, wie sonst das Meiste bei diesem großen Manne, aus unabhängiger Selbstthätigkeit des Geistes hervorgegangene Aversion den Sieg davon getragen hat.

Herr Binder geht von dem Gedichte „Freigeisterei der Leidenschaft," das seinen ursprünglichen Gedanken nach gewiß der Periode der Anthologie angehört, sofort auf den Geisterseher über, in welchem Schiller seine Anklagen gegen die positive Religion, oder vielmehr nur gegen ihren Mißbrauch, einigermaßen in einem Kunstwerke zu objectiviren suchte. Dieses Buch ist daher eigentlich so wenig als seine späteren Kunstdramen wie eine Fundgrube seiner subjectiven Ueberzeugung zu behandeln, und der Verf. scheint dieß auch gefühlt zu haben.

Gerne hätten wir indessen Herrn Binder beim Don Karlos verweilen sehen, um ein Wort zu Protokoll zu bringen, das zu beweisen scheint, daß dem Dichter troß der eingeimpften Zweifel der Zugang zum göttlichen Lebensbilde des Erlösers selbst in den Zeiten der größten Abkehrung vom Positiven nicht ganz verschlossen blieb. Bei Posa's Leiche läßt Schiller seinen Karlos zum Vater sagen, in einem Momente, wo der lyrische Sinn des Dichters sich mit seinem Helden, den er bekanntlich seinen Busenfreund nannte, gewiß total identificirt hatte:

— — O seht,
Seht hieher! Es ist noch kein Mord geschehen,
Als heute — gibt es keinen Gott? Was? dürfen

In seiner Schöpfung Könige so hausen?
Ich frage, gibt es keinen Gott? So lange Mütter
Geboren haben, ist nur Einer — Einer
So unverdient gestorben. — Weißt du auch,
Was du gethan hast? Nein, er weiß es nicht,
Weiß nicht, daß er ein Leben hat gestohlen
Aus dieser Welt, das wichtiger und edler
Und theurer war, als er mit seinem ganzen
Jahrhundert.

Wenn Karlos in der tiefsten Aufregung seines Wesens bei der Leiche des Geliebtesten auf Erden noch Raum hatte für einen Gedanken an den Erlöser, so war dieser auch dem Herzen desjenigen nicht fremd, der der Schöpfer, der im eigentlichsten Sinne der Vater dieses Charakters ist; noch mehr, diese Worte bezeugen, daß im geheimsten Herzen des Dichters für den Marquis Posa selbst und für seinen stellvertretenden Tod ein Ideal voraus existirte, und daß dieß Ideal Jesus war. Im Andenken an diese Verse würde Referent getrost wiederholen, was er, auf ein anderes Zeugniß gestützt, unter Schiller's Statue in dieser Beziehung gesprochen hat.

Freilich waren solche Momente selten, und in andern erschien dem Dichter das Wesen des Christenthums wieder, wie Herr Binder zu „den Göttern Griechenlands" bemerkt, als finsterer Ernst und hungerleiderisches Entsagen. Doch findet er es natürlich, daß kein Vernünftiger dieß Gedicht für eine Apologie des alten Polytheismus halten werde. „Ja, wenn man tiefer in dasselbe eindringt, so wird man durch helle, geistreiche Anschauungen des Wesens und Wirkens der Gottheit überrascht. Es entstand aus dem lebhaften Gefühle des Gegensatzes der heitern griechischen Welt, welcher sich um diese Zeit sein Geist zuwandte, und der vielen kümmerlichen Erscheinungen der Gegenwart." So viel aber glaubt Herr Binder behaupten zu dürfen: Hätte Schiller erkannt, daß Liebe, Freude, Freundlichkeit Frucht des Geistes sey, wäre ihm

das praktische Christenthum seiner Zeit nicht als etwas Trübes, Freudetödtendes, als eine jämmerliche Selbstanklage und Selbstverdammung erschienen, so würde auch nicht vorübergehend ein solches Gefühl der Trauer am Grabe einer längstverstorbenen Welt in seiner Seele Raum gefunden haben. Nimmermehr würde er den Gott der Christen einen „heiligen Barbaren" gescholten haben, was, beiläufig gesagt, in ästhetischer Beziehung eben so kraß lautet, als in theologischer blasphemisch.

Allmählich trat nun — so verfolgt der Verf. den Geistesgang des Dichters weiter — das religiöse Bedürfniß zurück, während das Menschliche in seinen Höhen und Tiefen sein ganzes Interesse in Anspruch nahm. Der hochgestimmte Mann, der gewaltsam von der geistlichen Rednerbühne abgehalten worden war, der auch später doch öfters mit einer Art von Begeisterung von dem hohen Beruf eines Lehrers der Religion sprach und lebhaft wünschte, vor einer Gemeinde auftreten und die erhabensten Wahrheiten ihr verkünden zu dürfen, — er flüchtete sich, wie Hoffmeister treffend sagt, auf die Bühne und verkündete von hier aus seine Religion der Humanität und seine Moral der Menschenwürde.

Schon in früheren Arbeiten weist der Verf. sofort bei Schiller den Keim der Ansicht nach, die erst später entschieden bei ihm ganz hervortrat, daß Grund der Gesetzeserfüllung die Liebe seyn müsse, nur daß er dieselbe auf Kunst, statt auf Religion zurückführte. Sein Gedicht „die Künstler," auf das Schiller selbst als eine vollendete Production stolz war, verkündete die Lehre, daß das Göttliche sich durch die Schönheit, die Morgenröthe der Wahrheit offenbare, daß die Kunst das ausschließliche Eigenthum des Menschen sey, wodurch er sich sowohl vom Thiere als von höhern Geistern unterscheide. Auch hier vermissen wir beim Verf. eine Beobachtung zu seinem Zwecke: obgleich nämlich schon damals tief berührt

von der kantischen Philosophie huldigt der Dichter in dieser Lehrhymne doch noch einem stillschweigenden dogmatischen Theismus, dessen Voraussetzungen, wie dessen Hoffnungen. Es ist ihm immer noch der Erschaffende, der den Menschen von seinem Angesicht in die Sterblichkeit verwies und ihn auf schwerem Sinnenpfad eine stäte Wiederkehr zum Lichte finden hieß; er glaubt an ein wesenhaftes Urbild alles Schönen, dessen Wiederschein nur die Kunst ist; er freut sich, wenn von Thespis Wagen still die Vorsicht in den Weltenlauf wandelt und wenn die Künstler das entflohene Leben jenseits der Urne wieder antreffen; in der ganzen Welt erkennt er einen großen Künstler, den die irdischen nachahmen; die Kunst enträthselt ihm den Weltenplan und nicht bedeutungslos nennt er die Wahrheit Urania; ja es gibt für ihn noch immer ein hier und ein einst; die Schönheit stehet ihm diesseits, jenseits die Wahrheit. —

Der vierte Abschnitt zweiter Abtheilung der binder'schen Schrift schildert die Periode wissenschaftlicher Erhebung unseres Dichters über religiöse Zweifel. „Ein gesundes, tüchtiges Gemüth kann nicht immer unglücklich seyn; unglücklich aber ist, wer noch leidenschaftlich mit religiösen Zweifeln ringt." Die ersten Spuren einer Erhebung findet er im Geisterseher und in Raphael's erst im Jahre 1787 geschriebenem Briefe an Julius, welcher die erste Ausbeute kantischer Ideen (ohne Zweifel aus Körner's Munde, denn er ist mit K. in der Thalia unterzeichnet) enthält. Die höhere Freiheit des Geistes war jetzt wenigstens ein Gegenstand der Ahnung für ihn. „An dieser glücklichen Veränderung hatte das schöne Verhältniß zu seiner Geliebten (und nachmaligen Frau) bedeutenden Antheil."…. Er ist jetzt zufriedener mit der Welt; seine ganze Erscheinung, sein Wesen ist ruhiger, harmonischer geworden. Religiöse Erörterungen, zu welchen, nach Caroline von Wolzogen, besondere Gelegen-

heit in Rudolstadt war, vermied er jetzt, aber er hatte auch (diese Bemerkung hätten wir vom Herrn Verf. erwartet) kein Wort religiösen Trostes beim Verluste seiner Wohlthäterin, der alten Frau von Wolzogen auf Bauerbach. —

Weder die Professur in Jena noch die glückliche Vermählung förderte vorerst seine Productionskraft. Schiller's damalige Poesie insbesondere war eine Frucht der Sehnsucht, „wie Jener sagte, im Gefängnisse mache er das beste Gedicht auf die Freiheit, und ein Anderer, im Winter gelinge ihm das beste Lied auf den Frühling. Dafür war Schiller gesammelt genug zu theoretischen Studien." Er suchte nun, auch von der Historie bald entfernt, „vor Allem die Identität der Philosophie und Poesie und, was in seinem Wesen für ihn gleichbedeutend war, seine eigene reine Eigenthümlichkeit und das Verhältniß von Moral und Poesie zu begreifen." Zu diesem Streben will ein Unsterblichkeitsgedicht, das Herr Binder (ohne Zweifel aus Boas I, 80) beibringt, obgleich es chronologisch dieser Periode angehört und von Schiller zu Weimar 1789 zum Troste einer trauernden Gattin verfaßt seyn soll, nicht recht passen. Ref. hat dasselbe schon in seinem zweiten Buche von Schiller's Leben besprochen. Er kann dem dort Gesagten nur beifügen, daß durch unsers Verfassers Analyse, der den metaphysischen, theologischen, analogischen, teleologischen und moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele darin nachweist, die Zweifel an der Echtheit dieses Gedichtes bei ihm nur größer geworden sind, zumal wenn er die zwei Verse, welche von der Auferstehung des Leibes handeln, mit Schiller's Ueberzeugungen aller seiner Glaubensperioden vergleicht. Es ist beinahe unmöglich, daß dieses Gedicht von Schiller nach den Göttern Griechenlands und nach den Künstlern gedichtet ist; dem Inhalt und der Form nach ist es ins Jahr 1780 oder 1781 zurückzuverweisen;

damals ließen sich solche Beweise und Ansichten bei Schiller zur Noth annehmen. Wenn es von Schiller ist, so ist es also wahrscheinlich ein Jugendgedicht, das er zum Troste jener armen Gattin im Jahre 1789 aufgefrischt und vielleicht mit einigem Neuen, was allerdings an Kant erinnert, verquickt haben mag.

In dieselbe Kategorie reihen wir ein angebliches Gedicht Schiller's von religiösem Inhalte, das Herr Binder nicht aufführt und das nach Boas (1, 85) die dresdener Morgenzeitung im J. 1827 mitgetheilt hat. Es soll im Jahre 1802 verfaßt seyn. Könnte dieß nicht ein Druckfehler für 1782 seyn? Dorthin gehört das Gedicht, das bestreiten und erleiden reimt, nach Form und Inhalt. Der Dichter schwingt sich darin zu den glanzerfüllten Sternen, zu dem Allmächtigen hinauf, fühlt die Größe der Welt, die Schönheit des Menschenlebens, Ahnung und Muth. Einst hat er sich selbst sein Schicksal gründen wollen und mußte kraftlos zurücktreten. Jetzt ist er zu der Ueberzeugung gelangt:

> Der hohe Geist, der in der Schöpfung wohnet,
> Er ist's allein, der dem Geschick gebeut,
> Er ist's, der Edles mit dem Schönen lohnet,
> Die Schuld verzeihet in der Ewigkeit.

Nur dieser Vers und insbesondere der Gedanke: „er ist's, der Edles mit dem Schönen lohnet," stimmt zu Schiller's späterer Theorie. Sollte auch dieses Fragment zwar alt, jedoch überarbeitet seyn? War es in dieser Gestalt bestimmt, in eins seiner Dramen als Gesang eingelegt zu werden, oder sollte es die Stelle vertreten, die später „Thekla eine Geisterstimme" eingenommen hat?

Doch, wir kehren zu den echten Zeugnissen des vierten Abschnittes zurück. Im Jahre 1791 war Schiller dem Tode nahe. Herr Binder hätte, was Caroline v. Wolzogen (II, 83) erzählt, ausführlicher darlegen dürfen. Da Ref. dieß in seinem zweiten Buche von Schiller's Leben gethan

hat, mag er sich hier nicht wiederholen. Das Resultat ist, auch bei Binder, daß der entschiedene Uebertritt Schiller's zur kantischen Philosophie anfangs die theistischen Ueberzeugungen ebenso schonungslos aus seiner Seele verwies, wie dieß längst mit den christlich positiven geschehen war. Nur hätte Binder die „Sendung Mosis" und die religiösen Aeußerungen in den historischen Arbeiten des Denkers nicht in diesem Abschnitte aufführen sollen, denn sie gehören offenbar noch der vorkantischen Periode an. An sich sind seine Bemerkungen darüber sehr treffend. Schiller „betrachtet die Geschichte nicht mit christlichem Auge, er sieht in ihr nicht das Werden des Reiches Gottes; nur hier und da wird er von der Wahrnehmung des sichtbaren Eingreifens einer höheren Macht überrascht." Im Tode Gustav Adolph's sieht der Dichter eine That der großen Natur, und dieser kühne Griff aus den Wolken in das berechnete Uhrwerk der menschlichen Unternehmungen verweist den nachdenkenden Geist auf eine höhere Ordnung der Dinge. „Auch wo die rächende Nemesis in der Geschichte hervortritt, geschieht dieß bei Schiller poetisch, und dieselbe wird mehr im Innern des Menschen selbst, als über ihm gesucht."

Das Christenthum widerstand Schillern „auch wegen der Erbsünde. Der sogenannte Sündenfall ist ihm vielmehr das glücklichste Ereigniß, denn von diesem Abfalle vom Instincte an datirte sich die Freiheit des Menschen, also auch die Möglichkeit der Moralität."

Diese spätere Aeußerung Schiller's ist ganz kantisch, aber er handelte schon danach in seiner Historie. „Wie kein böses Princip im Menschen, so nahm er auch keine höhere Unterstützung der Tugenden an; für sie wie für Verbrechen sucht er nur menschliche Gründe, legt menschliche Maßstäbe an und erkennt nicht, daß dem Frommen und Demüthigen höhere Kräfte von oben kommen." Herr

Binder weist dieses recht gut an der Schilderung Gustav Adolph's nach.

In früheren Schriften, z. B. in der Abhandlung „über tragische Kunst" (1792) hatte er „die Ahnung einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens" noch gelten lassen. Später aber gibt er, der vollendete kantische Skeptiker, auch diese Ahnung und jedes Bewußtseyn einer höheren Weltordnung auf. Das unterdrückte philosophische Gespräch im Geisterseher ist hierzu nur ein Vorspiel. „Nach und nach verzichtet er immer entschiedener darauf, Zweckmäßigkeit in die Anarchie der moralischen Welt zu bringen, und Princip der Geschichte wie der Tragödie wird ihm, wenigstens in der Theorie, die menschliche Freiheit. Ja, in der Abhandlung „über das Erhabene" (1796) geht er so weit, daß ihm die Weltgeschichte nur insofern erhabenes Object ist, als sie den Conflict der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freiheit des Menschen und die Unabhängigkeit dieses letztern von Naturbedingungen zeige, als sie ein Gemälde der in den Kampf mit dem Schicksal eingehenden Menschheit sey." Nur der Verstand sucht nach Schiller's kantianischer Ueberzeugung mit seiner dürftigen Fackelbeleuchtung in der großen Haushaltung der Natur eine gute Wirthschaft; die Vernunft dagegen gibt es gutwillig auf, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntniß bringen zu wollen. Gerade der gänzliche Mangel einer Zweckverbindung macht dieses Gedränge von Erscheinungen für die reine Vernunft zu einem treffenden Sinnbilde ihrer eigenen Unabhängigkeit von Naturerscheinungen, und Menschen von erhabener Gemüthsstimmung können sich durch diese ihnen dargebotene Idee der Freiheit für allen Fehlschlag der Erkenntniß für entschädigt halten.

Somit war Schiller auf der Höhe angekommen, zu

welcher ihn Herr Binder nun (II, 78 ff.) über alle frühe-
ren Stufen kantischer Erkenntniß begleitet, und auf wel-
cher aller Glaube an die göttliche Fürsehung verflüchtigt,
so wie alle Möglichkeit der Realisirung des Idealen im
Realen aufgehoben war. Auf dem Standpunkte jetziger
Philosophie könnte man versucht seyn, mitleidig auf den
beschränkten Kantianer zurückzusehen, der vor funfzig
Jahren nicht begreifen wollte, daß die Idee das allein
Wirkliche ist, so mitleidig, wie auf diejenigen, die auf
der andern Seite die volle Realisirung des Ideals mit
der Bibel von einer zur ewigen Gegenwart bestimmten
Zukunft, von einem wahrhaftigen Jenseits erwarten.
Welche Philosophie wird wohl in funfzig Jahren mitlei-
dig auf beschränkte Hegelianer herabblicken?

Schiller indessen freute sich seines neuen Glaubens
als eines „Evangeliums" (Schiller an Fischenich bei Hoff-
meister, II, 264.), wie er denn überhaupt auch im Brief-
wechsel mit Göthe die kantische Philosophie, „die keine
andere Gegner zu fürchten hat, als Vorurtheile" (a. a. O.),
hier und da mit Prädicaten der Offenbarung und bibli-
schen Vergleichungen ausstattet, was Herr Binder nicht
hätte übersehen sollen. — Die Idee der Unsterblichkeit,
wie sie in allen positiven Religionen aufgestellt ist, erschien
dem Denker jetzt nur als ein Beruhigungsgrund für unsern
Trieb nach Fortdauer, also für unsere S nnlich-
keit, die mit ihren Forderungen schlechterdings a gewie-
sen werden muß, indem aller Beruhigungsgrund r in
der Vernunft zu suchen ist. Er hielt sie deßwegen au für
keine erhabene Idee. Die Vorstellung von der allwis-
den, heiligen, allmächtigen Gottheit, von einer M
der wir nicht ausweichen, noch Widerstand leisten kön
vor der wir nur eine moralische, auf die Gerechtigkeit
ses Wesens und auf unsere Unschuld gegründete Siche
haben, diese Vorstellung kann erhaben werden, aber
sie es, so dürfen wir das Gefühl unserer Sicherheit nicht

auf unser Daseyn, sondern auf unsere Grundsätze beziehen. Es muß uns gleichgültig seyn, wie wir als Naturwesen dabei fahren, wenn wir uns nur als Intelligenzen von ihrer Macht unabhängig fühlen.... Unsere Vernunft verehrt in der Gottheit nichts als ihre Heiligkeit und fürchtet auch nichts von ihr, als ihre Mißbilligung — und auch diese nur insofern, als sie in der göttlichen Vernunft ihre eigenen Gesetze anerkennt."

So dachte Schiller schon im Jahre 1793, denn diese Worte sind Auszügen entnommen, welche wir Herrn Binder aus der älteren Abhandlung „vom Erhabenen" in der neuen Thalia (bei Boas, II, 260 ff.) verdanken. Ebenderselbe vertheidigt auch gegen dieses stoisch-kantische Heidenthum die christliche Weltansicht S. 90 ff. recht glücklich.

Sodann wird nachgewiesen, daß es Schillern selbst unmöglich war, bei dem starren „du sollst!" des kategorischen Imperativs stehen zu bleiben, ja daß die philosophischen Studien ihm selbst anfingen zu entleiden, und ein fünfter Abschnitt der zweiten Abtheilung führt uns in die Periode neuer poetischer Sehnsucht und des neu erwachenden religiösen Bedürfnisses ein.

Zuerst rettete sich Schiller „aus der Armuth und Trostlosigkeit seiner theoretischen Ueberzeugungen," schon mit dem Jahre 1795, ins Gebiet der poetischen Production und wurde „durch die Dichtung selbst immer mehr von den philosophischen Abstractionen ab- und der Natur zugewandt," und dieser Uebergang verjüngte ihn, wie er an Heinrich Meyer (21. Jul. 1797) schrieb; in dem Gedichte „Poesie des Lebens" baute er sich selbst „die Brücke" aus der Speculation zur Poesie. Sein Brückenmeister oder Pontifex Maximus war der große Baumeister und Hohepriester der Natur, Göthe, sowie der Dämon, der ihn so lange bei der Reflexion zurückhielt, offenbar Wilhelm von Humboldt gewesen war. Ref. wird diesen Gedan-

ken, den er bei Herrn Binder vollständiger erwartet hatte a), im dritten Buche von Schiller's Leben mit Belegen ausführen.

Der Dichter selbst sah am Ziele seines Lebens auf jene Periode seines strengsten Kantianismus wie auf eine gespenstische Zeit zurück. „Die speculative Philosophie," schrieb er an Humboldt sechs Wochen vor seinem Tode (2. April 1805), „wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre todten Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihretwillen muß man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben."

Diesen Schatz prägte er von 1795 an zehn Jahre lang in klingender, poetischer Münze aus. Daß in seinem Geiste der Realismus mit dem Idealismus sich in ein harmonischeres Gleichgewicht setzte, schreibt der Verf. mit Recht nächst Göthe dem Studium der Classiker zu. Durch Göthe aber ging Schiller nach seinem eigenen Bekenntnisse über sich selbst hinaus. Durch die Anschauung einer so entschiedenen Objectivität rückte er seine eigenen subjectiven Grenzen viel weiter auseinander.

Seitdem hielt Schiller an der ästhetischen Betrachtungsweise fest, zunächst ohne das Bedürfniß, zur religiösen hindurch zu dringen; ja, er bewunderte seinen Freund Göthe im Wilhelm Meister hauptsächlich darum, daß er sogar hätte zeigen können, „wie eine gesunde und schöne Natur keine Gottheit und keine Unsterblichkeit brauche, um sich zu stützen" (Br. 185. II, 131; vergl. Binder, II, 106). Wie Herr Binder diese Aeußerung Schiller's anführt, lautet sie bedenklicher, als sie gemeint ist,

a) In Beziehung auf Göthe erscheint derselbe II, 99 ff.

denn Schiller will bei aller Bewunderung Göthe's demselben doch im Grunde nur einen Vorwurf über die sinnliche Anlage seines Wilhelm Meister's machen und das ästhetische Gebiet, in welchem er sich bewegt, als ein beschränktes bezeichnen.

Und hier wäre die Stelle gewesen, nachzuweisen, daß Schiller selbst der Erste war, der gegen sein philosophisches System, wenn die Noth an den Mann ging, nach jenen verschmähten Stützen griff. Wir wollen es versuchen.

Jener Brief an Göthe ist vom 9. Juli 1796 datirt. Und doch — als ein paar Monate früher Schiller die traurigsten Nachrichten aus Württemberg und vom Elternhause erhalten hatte: die geliebte, jüngste Schwester vom Lazarethfieber, das auf dem Schlosse Solitude wüthete, dahingerafft, bald darauf der Vater von demselben Fieber ergriffen, dann auch die andere Schwester, Louise, erkrankt; die arme Mutter allein stehend. Wie sprach da Schiller, der sich doch gewiß für keine geistigkranke oder unschöne Natur zu halten alle Ursache hatte? „Der Himmel segne Dich," sprach er zu seiner Schwester Christophine, als sie sich entschloß, von Meiningen in die Heimath zu reisen (Wolzog. II, 162), „für diesen Beweis Deiner kindlichen Liebe!" — „Der guten Louise schenke GOTT bald ihre Gesundheit wieder," schrieb er in die Heimath; „was für eine Wohlthat von Gott ist es, daß die gute, liebe Mutter noch Stärke des Körpers genug hat, um unter diesen Umständen nicht zu erliegen..... In solchen Zügen erkenne ich eine gute Vorsicht, die über uns waltet, und mein Herz ist aufs innigste davon gerührt" (9. Mai. Wolz. II, 164. 21. März an den Vater. Boas II, 467). Und nach der Auflösung des Vaters sehnte er sich (Brief an die Mutter ohne Datum, Boas, II, 469), „so un-

schuldig von seinem Leben zu schreiben, als Er von dem seinigen" a).

So sprach der Mensch, der gewiß keiner Heuchelei fähig war, zu derselben Zeit, da der Denker — Gott, Fürsehung und Unsterblichkeit hinwegzuklügeln bemüht war. Und nicht nur vor seinen Verwandten, auch vor dem Publicum sprach er so. Mit 1797 entstand der erste Entwurf zur Glocke, und dieses lyrische Gedicht ist bekanntlich der Träger seiner subjectivsten Ueberzeugungen. In seinen kantianischen Abhandlungen legte er die Postulate seiner theoretischen Vernunft nieder; in jenem Liede nicht etwa bloß ein Postulat der practischen Vernunft, nein, eine Forderung seines ganzen Wesens:

> Noch köstlicheren Samen bergen
> Wir trauernd in der Erde Schoos,
> Und hoffen, daß er aus den Särgen
> Erblühen soll zu schönerm Loos.

Diese Worte, durch die der Dichter die Eroberung von vielen tausend Herzen gemacht hat, sind Worte des trauernden und hoffenden Sohnes und Bruders. Sind sie unverträglich mit der Wahrheit? Sind sie Lug und Trug der Vorstellung? Alsdann ist auch das *Christen*thum der Bibel eine Erfindung für Dummköpfe, wie ehemals und jetzt, ehrlich genug, behauptet worden ist. —

Eine Hauptfrucht von Schiller's Unterhaltungen mit Göthe war des Erstern unschätzbare, für die Aesthetik Epoche machende Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung." Sowohl in dieser Abhandlung, als in *vielen* gleichzeitigen Aeußerungen war er bemüht, die Unzertrenn-

a) Und sechs Jahre später nach dem Tode der Mutter schrieb er (1802): „Möge der Himmel der theuern Abgeschiedenen Alles mit reichen Zinsen vergelten, was sie im Leben gelitten und für die Ihrigen gethan." Am Grabe einer Mutter heuchelt man nicht und accommodirt man sich nicht.

lichkeit der Schönheit und der sittlichen Güte darzuthun, und noch später schrieb er an Göthe (2. März 1798. Binder, II, 107): „Es ist wirklich der Bemerkung werth, daß die Schlaffheit über ästhetische Dinge immer sich mit der moralischen Schlaffheit verbunden zeigt, und daß das reine Streben nach dem hohen Schönen bei der höchsten Liberalität gegen Alles, was Natur ist, den Rigorismus im Moralischen bei sich führen würde."

„Die Liebe zur Dichtung," fährt nun Herr Binder fort, „erweckte auch das verwandte Bedürfniß der Religion; der inniger in sich zurückkehrende Geist besann sich auf das göttliche Urbild in der Tiefe des eigenen Bewußtseyns, und aus der isolirt doch nur in der Luft schwebenden Poesie entwickelte sich die Sehnsucht nach dem Religiösen. Sind ja doch Vertrauen auf eine liebende Vorsehung, Glaube an ein göttliches Walten, Hinüberblicken in ein anderes Leben Empfindungen, die mit dem Innersten der Seele verwebt sind."

Zu diesem Satze bilden die oben von uns gesammelten Briefstellen die Belege. Spuren von christlich-religiöser Ueberzeugung weist darauf Herr Binder aus der vortrefflichen Abhandlung über „Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter" nach, in welcher Schiller eingestand, daß Menschenfreiheit und Menschenwürde erst durch das Christenthum Geltung erlangt haben; ferner aus der Vorrede zum Malthesser-Orden; aus dem Urtheile Schiller's über die Bekenntnisse einer schönen Seele. Die letztere Stelle (an Göthe 17. August 1795) hat jedoch Herr Binder irriger Weise auf den ganzen Wilhelm Meister bezogen; nicht von diesem Roman im Allgemeinen, sondern nur vom fünften Buche sagt Schiller, daß „der Uebergang von der Religion überhaupt zu der christlichen durch die Erfahrung der Sünde meisterhaft gedacht sey." Es ist zu bedauern, daß der Denker in seinem eigenen Systeme dieser Erfahrung nicht wei-

ter nachgegangen. Sie würde seinen speculativen Idealismus bedeutend modificirt haben.

Hierher gehören auch seine „drei Worte des Glaubens," welche sich wenigstens der Moral des Christenthums zuneigen und sicherlich nicht in den „drei Worten des Wahnes" eine paralysirende Antwort erhalten sollen, wie ein Begriffsnihilismus thut, wenn er die Glaubensworte selbst durch die Worte des Wahnes als Wahn gedeutet wissen will; hierher gehörte vor Allem der Schluß der Distichen auf die Johanniter (von Herrn Binder später benutzt):

Religion des Kreuzes, nur du verknüpftest in Einem
Kranze der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich.

Weniger Gewicht vermögen wir auf die angeführten Scenen und Stellen der späteren Dramen Schiller's zu legen, aus welchen nicht er, sondern sein Kunstobject redet, und am wenigsten glauben wir, daß seine Unterordnung der Sterblichen und ihrer Freiheit unter das Schicksal einen religiösen Grund habe. Sie ist vielmehr eine Frucht seiner Studien des griechischen Heidenthums. Die verschwommenen Gedichte „der Pilgrim," „Sehnsucht," „Thekla eine Geisterstimme" beziehen sich, wie auch Herr Binder erkennt, nicht auf ein Jenseits, sondern sie sind theils Klagen der Verzweiflung über die Objectlosigkeit der Ideale, theils sehr idealistische Trostworte.

Von Schiller's Dramen gesteht endlich der Verf. selbst, daß Schiller in ihnen die menschliche Freiheit und das Schicksal in kein rechtes Gleichgewicht zu setzen wußte, und daß eine Versöhnung beider nur auf christlichem Boden möglich ist, wobei er jedoch einsieht, daß das „Christlich-Moralische," worüber der Dichter in „Shakspeare's Schatten" spottet, nur vom Alltagschristenthume, von dem, was unsere Väter Maulchristenthum nannten, verstanden werden darf.

Die Abhandlung eilt nun dem Ende Schiller's entgegen und sucht aus seinen Briefen und der schönen Darstellung seiner Schwägerin die Spuren eines Heimwehs nach dem Himmel zusammen, von welchem der Dichter in den letzten Tagen seines Lebens, — wenn wir es an seine Philosophie und Kunstlehre halten, unerwartet — beseelt war. Der Verf. rechnet dahin die Rührung, von der Schiller bei himmlischer Musik ergriffen wurde, das unruhige und gegenstandlose Sehnen, das der Frühling in ihm hervorbrachte, die unaussprechliche Milde, die besonders im letzten Winter sein ganzes Wesen durchdrang und sich als ein wahrer Gottesfriede in all seinem Urtheilen und Empfinden kund that. „Der Tod kann kein Uebel seyn," sagte er einmal, „da er etwas Allgemeines ist."

In dieser Stimmung kehrte sich Schiller auch dem Christenthum und seinen Verheißungen, und zwar mit Liebe und Wärme zu. „Da der Glanz und die Hoheit des Lebens, die nur in der Freiheit der Menschen erblühen könnten, mit der römischen Republik untergegangen sey," — bemerkte er der Schwägerin, die den Livius las, „so habe nothwendig etwas Neues entstehen müssen; das Christenthum habe die Geistigkeit des Daseyns erhöht und der Menschheit ein neues Gepräge aufgedrückt, indem es der Seele eine höhere Aussicht eröffnet." Ein schöner Commentar zu den Worten

— geboren wurde der Jungfrau Sohn,
Die Gebrechen der Erde zu heilen.

Herder's Ideen zur Geschichte der Menschheit wurden ihm lieb.

Gegen das Ende seines Lebens erfüllte ihn auch die welthistorische Wirkung der Christuslehre, die reine, heilige Gestalt ihres Stifters mit immer innigerer und tieferer Ehrfurcht (Fr. v. Wolz., II, 306). So mußte dieser Geist, der bis hierher demjenigen

ausgewichen war, in dessen Namen sich beugen sollen aller derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind, noch so lange er seines Leibes Leben theilte, vor der Majestät dieses Heiligen niederfallen.

Auch auf dem letzten Krankenlager arbeitete Schiller in solchen Gedanken, und wenn er in Fieberträumen sich noch polemisch mit den sinnlichen Vorstellungsweisen jener Welt, gegen die der Dichter und Denker von Jugend auf angekämpft, beschäftigen mußte, so daß man ihn einmal vor dem Erwachen ausrufen hörte: „Ist das eure Hölle, ist das euer Himmel?" so fühlte er sich doch bei hellem Bewußtseyn, auf seinen innern Zustand deutend, „immer besser, immer heiterer."

Referent besinnt sich auf die Vorlesung eines bis jetzt unentdeckten Briefes, den Schiller an einen Jugendfreund geschrieben, gegen welchen er sich wegen seines langen Stillschweigens entschuldigt. „Es geht mir" — hieß es ungefähr darin — „mit Ihnen wie mit unserm lieben Gott, zu dem ich auch nie bete, und von dem ich doch gewiß weiß, daß er mich in seinem Herzen trägt." Unglaube und Glaube vermengten sich wunderbar in diesem Worte. Aber die stolze Seele sollte auch noch das Flehen zu dem persönlichen Gott aus dem Staube lernen, und in der Einsamkeit seiner Leidensnächte hörte sein treuer Diener, der bei ihm wachte, ihn einigemal Gott anrufen, ihn vor einem langsamen Hinsterben zu bewahren.

Doch wir wenden uns wieder zu Herrn Binder, der in einer dritten Abtheilung seiner Schrift es unternimmt, Schiller's Gesammtverhältniß zum Christenthume, synthetisch betrachtet, darzustellen und somit das Gebäude seines Glaubens aufzuführen. Dem ersten Abschnitte derselben, der von des Dichters Verhältniß zur griechisch-heidnischen Weltanschauung handelt, sind Gustav Pfizer's schöne Verse aus dem Schilleralbum vorangestellt, wel-

che mit dem glänzenden und wahren Gedanken über die Götter Griechenlands schließen:

Um jene Wesen klaget dein Gedicht,
Die in der Schönheit Formen sichtbar waren;
Sie riefst du an — und wußtest selbst es nicht,
Wie ganz ein Priester du des Unsichtbaren.

Dieser Abschnitt folgert aus der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung, deren Ideengang er darlegt, daß Schiller nicht taub gegen die Anforderungen der christlich-modernen Zeit und nicht blind gegen ihre Vorzüge, daß er kein ausschließlicher Verehrer der Alten gewesen, was auch aus dem Briefwechsel Schiller's mit Humboldt nachgewiesen wird. „Auch in den ästhetischen Briefen läßt Schiller die Vernunft mit ihren Gesetzen immer vorangehen und hat dabei unsere moderne Moralität im Sinne, die auf ein Ideal von Heiligkeit gerichtet ist, von dem die Griechen nichts wußten." Von ihnen unterscheidet sich Schiller durch seine größere Innerlichkeit und Gemüthsfülle (II, 135). Seinen Tragödien Maria Stuart, Jungfrau von Orleans, Wallenstein liegt die christliche Religionsanschauung zu Grunde, und selbst in der Braut von Messina ist die innere Beziehung der Gemüther zu einander modern. Auch wo der Dichter einen Stoff aus der Mythologie bearbeitet, verklärt er ihn durch die Innerlichkeit. Kurz, er steht bei aller Gerechtigkeit und Achtung gegen das Alterthum auf einem ungleich höheren Standpunkte (II, 135—138).

Der zweite Abschnitt behandelt „Schiller's theoretisches Verhältniß zum Christenthume" im Allgemeinen und verwahrt sich vor allen Dingen gegen die Ungerechtigkeit, die alles Edle und Schöne, auch wenn es aus dem Schoße des Christenthums selbst hervorging, verwirft, wenn es nicht den Namen des Christlichen immer und immer wieder zur Schau führt, und die Solchen, welche, durch Reflexion, Kunst und Philosophie darauf geführt, eigenthüm-

liche, wenn auch theilweise irrige, Vorstellungen vom Christenthume hegen, deßhalb christliches Leben überhaupt abspricht. Durch diese lieblose und beschränkte Ansicht wurde namentlich, ebenso sehr als durch herzlosen Rationalismus und starre Orthodoxie, Schiller abgehalten, das Christenthum ganz würdigen zu lernen, und er, der demselben durch seine Sehnsucht, sein redliches Streben nach Wahrheit, sein Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit so nahe stand, glaubte dennoch aus Religion keine von allen positiven Religionen bekennen zu dürfen. Nicht als Denker, aber als Dichter gehört er der christlichen Welt und Bildung an. (Wir vermeiden bei diesem Auszuge das Wort romantisch, weil wir es nicht mit Herrn B. von Schiller's Poesie prädiciren zu dürfen glauben.) Neben manchen nicht christlichen Behauptungen finden sich so viele Züge echt christlichen Sinnes und Lebens bei ihm, daß jene abweichenden Ansichten höchstens als Irrthümer der Erkenntniß anzusehen sind. Solche Züge sucht dann der Verf. zusammen aus den Gedichten „der Genius", „Spaziergang", „Macht des Gesanges", „Elegie", „Einem jungen Freunde, als er sich der Weltweisheit widmete" (II, 138—146.).

Sicherlich sind es auch solche Töne, solche christliche Reminiscenzen in der höchsten und edelsten Form, durch welche Schiller mit so unzähligen Gemüthern, zu welchen die Poesie nur durch Religion und Moral zu sprechen vermag, aufs innigste zusammenhängt, eine Verbindung, die keine Kritik und keine Verketzerung zu stören vermögend seyn wird.

Im dritten Abschnitte, über „Schiller's Begriffe von Gott", werden den „Idealen" und den „Worten des Wahns" die „Worte des Glaubens" gegenüber gestellt, und es wird gezeigt, daß der unlebendige Gott Fichte's, der ordo ordinans der Welt, nicht der Gott Schiller's war. Zu diesem Behufe wird mit Recht die classische Stelle

aus einem Briefe Schiller's an Göthe angeführt (28. Oct. 1794, Brief 21), welche aber vollständig hätte mitgetheilt werden sollen. Nachdem Schiller bemerkt hat, daß das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches (?) Werk Gnade findet, auch die Form der kantischen Philosophie, sowie jede andere, zerstören werde, daß aber die Fundamente derselben dieß Schicksal nicht zu fürchten haben, weil, so alt das Menschengeschlecht und so lange es Vernunft gibt, man sie stillschweigend anerkannt und im Ganzen danach gehandelt habe, fährt er fort, wie folgt: „Mit der Philosophie unseres Freundes Fichte dürfte es nicht diese Bewandtniß haben. Schon regen sich starke Gegner in seiner eigenen Gemeinde, die es nächstens laut sagen werden, daß Alles auf einen subjectiven Spinozismus hinausläuft. (Weishuhn), nach Allem, was ich höre, ein trefflicher philosophischer Kopf, glaubt schon ein Loch in sein System gemacht zu haben und wird gegen ihn schreiben a). Nach den mündlichen Aeußerungen Fichte's, denn in seinem Buche war noch nicht davon die Rede, ist das Ich auch durch seine Vorstellungen erschaffend, und alle Realität ist nur in dem Ich. Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat und den es bei der Reflexion wieder fängt!! b) Sonach hätte er seine Gottheit wirklich declarirt, wie wir neulich erwarteten."

Diese Stelle in diesem Zusammenhange wird für immer gegen diejenigen zeugen, welche mit Zuversicht unsern Schiller zum Mitschuldigen ihrer Vergötterung des Menschenbewußtseyns (wenn auch nur des speculativen) machen wollen. Der Mann, dem Fichte lächerlich vorkam,

---

a) Bis hierher hat Herr Binder nicht citirt.

b) Auch diese zwei charakteristischen Ausrufungszeichen sind mit Unrecht bei Herrn B. weggeblieben.

weil er auf dem Katheder gesagt haben konnte: „Morgen, meine Herren, werde ich Gott erschaffen", würde es gewiß nicht mit denen gehalten haben, die vom Katheder herab lehren könnten: „Heute und alle Stunden, meine Herren, helfen wir Gott zu seinem Bewußtseyn."

Den Widerstand gegen alle unbegründeten Anmaßungen der Philosophie weist sodann der Verfasser aus mehreren Gedichten: „der philos. Egoist", „an die Weltweisen", „an einen Weltverbesserer" nach. Dann verwundert er sich, daß der Sänger „des Tanzes", der so gerne im Verwirrten das Gesetz aufsuchte, so entschieden (wenigstens in seiner philosophischen Periode) darauf resignirte, Ordnung in der scheinbaren Unordnung der Weltereignisse zu sehen, den Finger Gottes, d. h. Vernunft, in der Geschichte zu finden. „Das Werden des Reiches Gottes, die Allgegenwart des Christenthums in der Geschichte und in allen Formen der Poesie und Philosophie, die Novalis ahnte, hat Schiller nicht erkannt.... Die göttliche Weltordnung war ihm „das verschleierte Bild zu Sais", dessen Schleier kein Sterblicher rückt, bis die Gottheit selbst ihn hebt" (II, 149—156).

Sodann werden jedoch sowohl aus Humboldt's Zeugniß, als aus einzelnen schiller'schen Gedichten Belege beigebracht, daß Schiller sich dem Glauben an eine Weltregierung und einen Weltenplan nicht entziehen konnte: „Künstler"; „Columbus"; „Ibykus"; „Eisenhammer"; „Gr. v. Habsburg"; „Theophanie." Freilich gegen den unlebendigen Gott seines Zeitalters, gegen abstracten Monotheismus hatte er eine unwiderstehliche Abneigung („Götter Griechenlands") (II, 156—162).

Nur hätte Herr B. nicht eine sehr unehrliche Stelle von Gans zu Gunsten der christlichen Weltansicht citiren sollen, in welcher gesagt wird, Gott habe zunächst die Welt der unbewußten Natur und, diese widerlegend, die Welt des bewußten Geistes, in dessen Wissen Gott selbst erst

zu seinem Gewußtwerden gelangt, — geschaffen. Ein solches Sideroxylon darf nicht für die christliche Schöpfungslehre ausgegeben werden.

„Schiller", heißt es bei Herrn B. weiter, „hat den Weltgeist geliebt in der Natur; in ihr schaute er freudig und mit frommen Sinne seinem Wirken zu" („Ideale"; „Elegie"; „Spaziergang"). „Schiller's Gemeingefühl, sein Welt- und Naturgefühl, jener Zug einer göttlichen Liebe ist echt religiös..... Wenn Schiller Gott auch nicht als Vater Jesu Christi erkannte, so erkannte er ihn doch als mächtigen Schöpfer und Erhalter, als heiligen Gott, als liebevollen Vater seiner Geschöpfe" (II, 164—166).

Der vierte Abschnitt geht auf „Schiller's Lehre vom Menschen und seinem Falle" über. „Das Göttliche im Menschen", sagt er, „ist nach Schiller die hohe dämonische Freiheit in seiner Brust ...." Den sogenannten Sündenfall erklärt er in seiner Abhandlung über die mosaische Urkunde für einen Riesenschritt der Menschheit, für den Abfall des Menschen von seinem Instincte, die erste Aeußerung seiner Selbstthätigkeit, das erste Wagestück seiner Vernunft, den ersten Anfang seines moralischen Daseyns, der das moralische Uebel in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gut darin möglich zu machen. Daß zu dieser Ansicht Michelet mit rein hegel'schen Behauptungen, dann Rosenkranz mit deßgleichen, und erst nebenbei Hegel angeführt wird, ist seltsam und macht den Eindruck, wie wenn Jemand die Diener becomplimentirt und den Herrn auf der Seite stehen läßt; es hätte eine Stelle aus Hegel's Religionsphilosophie hergehört. Wir übergehen, was B. weiter über die schiller'sche Ansicht bemerkt, und begnügen uns mit seiner Nachweisung, daß in Schiller's Sehnsucht nach der verlorenen Unschuld, ihm unbewußt, ein tiefes Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit gelegen sey, was mit einer Stelle aus dem Lehrgedichte „die Ideale und das Leben" (Str. 10) belegt wird.

Der fünfte Abschnitt verbreitet sich über Schiller's Heilslehre und enthält insbesondere einen Auszug aus „Anmuth und Würde". Hier muß der Verf. zugestehen, daß Schiller den Menschen nur durch ästhetische Bildung versöhnen, die Welt nur durch die Kunst erlösen wollte („die Künstler"; „die vier Weltalter;" „Macht des Gesanges"), und daß diese Heilslehre, die auch von W. v. Humboldt als die schiller'sche erkannt wird (Humb. Einl. S. 30, 31, Binder, II, 183, und dazu vergl. Humb. an Schiller, S. 483), eine aristokratische sey; wobei wir auch noch an den Schluß der ästhetischen Briefe erinnern, der den ästhetisch-moralischen Staat, „den Staat des schönen Scheines" auf einige wenige auserlesene Zirkel, das heißt am Ende auf den Salon des Prinzen von Augustenburg und des Grafen Schimmelmann reducirt (Schiller, Ausg. in Einem Bande, S. 1221, 6), während ein Heilsmittel allgemein wirksam seyn muß, und die heilsame Gnade Gottes allen Menschen erschienen ist.

Hier hat sich der Referent gegen eine Anklage zu rechtfertigen. Es ist ihm als Falschheit ausgelegt worden, daß er unter der Statue des Dichters behauptet hat, die Grazie seiner Kunstmoral sey der himmlischen Charis, der überirdischen Umwandlerin des natürlichen Menschen, nicht fremd und entgegengesetzt, und daß er es für keinen verwerflichen Irrthum erklärt hat, wenn Schiller in seiner Ueberzeugung und seiner Poesie die Güte aus der vollendeten Form erblühen ließ, wenn er den Versuch in seinen Dichtungen wagte, die Schönheit gleich einem Gnadenmittel wirken zu lassen. Zum Theile sind diese Worte schon durch das Bisherige erklärt und erläutert. Daß Schiller wirklich diesen Versuch machte, daß es seines Herzens redliche Meinung so war, ja, daß er nicht in einem so engen Kreise zu wirken beabsichtigte, als jenes Compliment an den genannten Prinzen glauben machen will, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Und wer wollte leug-

nen, daß diese sittlich-ästhetische Grazie eine Freundin der himmlischen Charis ist, wenn er derselben auch nicht die gleiche Umwandlungskraft, wie Schiller, zutraut, wer, dem nicht Zweifel oder Buchstabenglaube das himmlisch-schöne menschliche Charakterbild des Erlösers ganz verdunkelt haben?

Was diese Grazie aus Schiller gemacht hat, wie sie sein Geschmacksurtheil, seinen Verstand und seine Vernunft gebildet, seine Sitten veredelt, seinen Charakter verklärt hat, wer wollte es nicht schauen und anerkennen? Ist aber damit geleugnet, daß an dieser Wunderwirkung nicht auch das Christenthum seinen Antheil habe, und zwar nicht nur in dem Sinne, in welchem Origenes den Sokrates und andere fromme Heiden Christen nennt, im Sinne der Kirchenväter, welchen Göthe vorwirft, daß sie von jeher Alles, was vernünftig und gut war, sich dadurch zueigneten, daß sie es dem Logos zuschrieben (G. an Sch., 25. Nov. 1795). Nein, auch in viel bestimmterem Sinne darf behauptet werden, daß Schiller in seinem Leben und seiner Bildung von anererbten Wohlthaten des Christenthums a), daß er als Sohn, Enkel und Urenkel frommer Eltern von der dreihundertjährigen Taufgnade der Reformation zehrte, daß er viel mehr Christ war, als er selbst es wußte, und daß er, der Diener der Schönheit und Grazie, doch eigentlich nur dann als ein Gegner der positiven Religion auftrat, wenn er in seinem Eifer für die erstere fürchtete, das Christenthum möchte als Tyrann und Eroberer auf einem ihm nicht ursprünglich zinsbaren Gebiete auftreten wollen.

Daß er selbst an die Möglichkeit einer Verbindung der himmlischen Charis mit der irdischen dachte, beweist jene vom Ref. (und Herrn Binder, II, 184) angeführte Stelle über die Majestät des Heiligen und der weitere Bei-

a) Mit ähnlichen Gedanken schließt auch Herr Binder sein Buch gut und eindringlich (II, 211).

satz Schiller's: „Wer mir in seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenn's möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.“ Ist's glaublich, daß Schiller hier nicht an die Person Jesu dachte? Noch entschiedener christlich lautet sein Wort an Göthe über die schöne Seele (vom 17. Aug. 1795), wo er zu wenig von seinem Freunde darüber gesagt findet, „was diese Religion einer schönen Seele seyn kann, oder vielmehr, was eine schöne Seele daraus machen kann.“

„Ich finde“, spricht er hier, „in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß deßwegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts Anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, des kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion; daher ich es mir auch erkläre, warum diese Religion bei der weiblichen Natur so viel Glück gemacht und nur in Weibern noch in einer gewissen erträglichen Form angetroffen wird..... Ich bemerke, daß ich diese Saite hätte mögen ein wenig anklingen hören.“

Mit diesem Saitenklange der Geistesharfe Schiller's, der über seine Polemik gegen das Christenthum den vollständigsten Aufschluß gibt, könnten wir unsere Anzeige und Untersuchung verklingen lassen, denn der sechste Abschnitt der dritten Abhandlung, der die binder'sche Schrift beschließt, über „die praktisch christliche Weltanschauung Schiller's“, bringt nur Allbekanntes und Unwidersprochenes. Aber wir haben noch einen Klang auf der Dichter-

harfe des großen Landsmannes gut, einen Klang, der recht aus der Tiefe eines nicht mehr von Kant, sondern von einem höheren Geiste angewehten Gemüthes stammt, einen Klang, der das sinnbegabte Echo von einem Worte des fünfzehnjährigen Schiller's war a), einen Klang, zusammenstimmend mit dem göttlichen Worte: „die Liebe höret nimmer auf.” Es ist der Schluß eines unzweifelhaft echten, zwar in fremdem Namen, zur Vermählung eines seiner würdigsten Freunde, aber aus der Fülle seiner Seele (um 1801) von Schiller gedichteten Hochzeitliedes (Boas, I, 73 — 79). Dieses Wort bedarf keinen Commentar, und lautet:

Ewig, wie du selber bist,
Freu' dich deiner Beute!
Wenn die Sonne nicht mehr ist,
Liebe noch wie heute!

a) „Nicht geringer als die allwirkende Kraft der Anziehung in der Körperwelt, die Welten um Welten wendet und Sonnen in ewigen Ketten hält .... ist in der Geisterwelt das Band der allgemeinen Liebe. Liebe ist es, die Seelen an Seelen fesselt; Liebe ist es, die den unendlichen Schöpfer zum endlichen Geschöpfe herunterneigt, das endliche Geschöpf hinaufhebt zum unendlichen Schöpfer.” Schiller, am 10. Jan. 1775. (s. Schiller's erste Jugendschrift. Amberg, 1839. S. 73).

Gustav Schwab.

